فانما اتفاق فى الظاهر فقط وقد عرفت ان اقرارهم بنبوة عيسى على كل من الاحتمالين مشروط بهذا الشرط فلا يتم به منهم
اتفاق ينفعه فى اثبات مذهبه قوله قدس سره وسلم الاتفاق بقوله فان اجتمعنا اى الاتفاق حقيقة فمعنى
قوله فان اجتمعنا انا لو سلمنا انا متفقون معكم فى نبوة عيسى على وجه لا يتوقف على ثبوت نبوة نبينا عندنا
وفى بعض نسخ الميوبه فاين اجتمعنا فى كلا ستفهام الانكارى والمعنى انا لم نتفق معكم حقيقة اصلا ثم بين
عطر الله مضجعه ملا رمضان يجاب عنه على تقدير هذا التسليم بوجهين الاول ان دعوى المسلمين مقرونة
بشهادة غيرهم على دعواهم فان جميع اهل الكتاب الناظرين فى محكمات كتبهم وجميع العقلاء الناظرين
فى شواهد ربوبيته صانعهم وجميع المعجزات الدالة على صدق من اجريت على يديه يشهد بصدق ما
ادعينا من نبوته صم الثانى ان لليهود ان يتشبثوا بمثل ما تشبثتم به فما هو جوابكم فهو جوابنا
قدس سره ومعلوم ان التلبيس فى غيرها يفتى الى قال بعض الفضلاء فيه نظر فانهم لو سلموا ان ما يحكموا به محمد واوصياؤه
ليس الا معلوما لهم يرتفع نزاعهم معهم فى نبوة محمد صم فان من جملة ما يحكمون به هو نسخ شريعة عيسى وحقيقة نبوة
محمد صم ولو سلموا كون الحكم به معلوما لهم مطابقا للواقع لم يتصور نزاعهم معهم اصلا وفيه ان المقصود انهم لاعترافهم
بالمحكمات المنزلة على انبيائهم فى حكم من شهد بنبوة محمد ووصايته اوصيائه فان هذه المحكمات تقتضى ان يكونوا
متفقين فى ان مواضع الاحكام منحصر فيهم تعالى وان الفتوى والعمل بشئ منها بدون الاطلاع بانه حكم الله تعالى كفر و
شرك وان طريق الاطلاع بها منحصر فى الوحى من الله او فى السماع ممن دلت المعجزة على صدقه وان العالم بتلك
الاحكام فى كل عصر منحصر فى شخص واحد نبى او وصى نبى فاذا فقدوا نبيهم واوصياؤه وادعى احد النبوة او الوصاية
والعلم بتلك الاحكام وجب عليهم ان يفتشوا عن صدقه وكذبه وينظروا فى معجزته وبعد التفتيش ومراعاة
الانصاف لا محالة يظهر لهم الحق وان ذلك الشخص فى عصرهم هو الرضا لانا نعلم بالادلة القاهرة انه لم
يكن لاحد فى هذا العصر سبيل الى العلم بتلك الاحكام الا هو فاتفاقهم هنا فى حكم شهادتهم به وان لم يكن
شهادة حقيقة على ان نزاعهم انما لا يتصور اذا لم يكونوا جاحدين بما استيقنته انفسهم ولا منكرين لما اقرت
به قلوبهم واما اذا كانوا كذلك فنزاعهم متصور ثم قدس سره وحمل على هذا الاستدلال قوله تعالى فى سورة
آل عمران آخ الحلقة الاية الاولى مبنى على ان المراد بالكلمة السواء بيننا وبينكم هو الكلمة الحقة المتفق عليها بين

بينهم

جميع الامم التي لا يتطرق اليها نسخ ولا تغيير في شريعة من الشرايع وان مصدرية بدل من كلمة والاشراك عبارة
عما يعم الاشراك في الربوبية والمعبودية كما هو شان اهل الاراء ومقلديهم وهو تجويز اتباع الاراء في الفتوى والعمل
على ما يكشف عنه امثال احاديث باب التقليد من كتاب العقل من الكافي وفي الاية الثانية مبني على ان ميثاق
الكتاب عبارة عن الحكم المؤكد الموثق في كل كتاب وهو وجوب اتباع العلم في الفتوى والعمل فان في المؤكد
ايماء الى انه تاكيد لتكليف سابق والميثاق كالميعاد مصدر استعمل هنا بمعنى الموثق واللام في الكتاب للاستغراق
وان مفسرة ولا ناهية او ان مصدرية ولا نافية وعلى بنائية اي قولا مبنيا على حكم الله تعالى بان يكون حكاية
لنفس حكم الله تعالى وهو احتراز عن القول بفعل حكمه تعالى وفيما ليس نفس حكمه تعالى والعلم والحق عبارة عن المعلوم وهو
مقابل للباطل الشامل للمظنون والمشكوك والموهوم كما يدل عليه قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا
فليس من وجه على هذا الاستدلال قوله تعالى في سورة يوسف الى آخره في الاية الاولى كانهم من ثاني التسعين من
كتاب الحجة من الكافي مبني على ان الاية بمعنى الدلالة العقلية الدالة على ربوبيته تعالى المستلزمة للتفرد بالحكم المنافية لتجويز
اتباع الاراء في الفتوى والعمل وضمير يمرون لاهل مكة والواو في وهم حالية والمقصود ان اكثرهم بعد الايمان
بتوحيد الرب وترك عبادة الاصنام يرتكبون شرك اتباع الاراء وهذه اشارة الى الدعوة الى الله بدون اتباع ظن
وادعوا استيناف بياني لهذه سبيلي والبصيرة العلم اليقيني وانا تاكيد للمستتر في ادعو ومن اتبعني عطف على انا
اولا وهو عبارة عن علي كما يدل عليه اول باب من كتاب الجهاد من الكافي والمقصود ان الدعوة الى الله على بصيرة في
زماني هذا مختص بي وبعد ذلك بمن اتبعني وهو دال على نسخ الاديان السابقة واشارة الى ان الخلفاء الثلثة الذين
لا يدعون الى الله على بصيرة لا يصلحون للامامة وفي الاية الثانية مبني على ان النظر بمعنى التفكر والملكوت مبالغة الملك
اريد به الصنع بمعنى نفوذ الارادة وقول كن والمقصود ان النظر في خلق السموات والارض وساير مخلوقاته تعالى وما
روعي فيها من المصالح والحكم يفضي بصاحبه الى معرفة ربوبية صانعه المستلزمة للتفرد في الحكم المنافية لاتباع
الاراء في الفتوى والعمل [illegible] فتدبر واما ثانيا فبالحل اي هذا الحل هو المدار عليه في التفريع في قوله سابقا
فيندفع به ما استدل الخ وانما قدم عليه النقض لانه بحث اجمالي والاجمال مقدم على التفصيل وحاصل الحل على ما مر
الدور ممنوع لزوم اذ التقدم طبيعة الايجاد على طبيعة الموجود وبالعكس بتقدم واحد بان يكون المتقدم بالاعتبار تحقيقه

في ضمن اي فرد شخصي كان من افراده متقدمًا على كل واحد واحد من افراد المتاخر حتى يكون الطبيعة المشتركة بين تلك
الافراد بمنزلة شخص واحد موجود منه وما نحن فيه ليس كذلك فان الايجاد باعتبار تحققه في فرد ما لا تقدم على
الموجودات المتاخرة عنه كالعلل الموجودات المتقدمة عليه وكذا الموجود الذي هو زيد مقدم على الايجادات
المتاخرة عنه لا على الايجادات المتقدمة عليه فغاية ما يلزم من ذلك ان يكون قبل كل فرد من الايجاد فرد من
الموجود وقبل كل فرد من الموجود فرد من الايجاد الى غير النهاية وذلك انما يستلزم تقدم طبيعة الايجاد على
طبيعة الموجود وتقدم طبيعة الموجود على طبيعة الايجاد بتقدمات كثيرة وهو غير مستلزم للدور واتضح بذلك
ان تاخر الزمان بقاء عن الحوادث المستقبلة وتاخر طبيعة تلك الحوادث عن افرادها ليس تاخرا واحدا وان وقوع
كل واحد من تلك الحوادث ليس وقوعا واحدا في نفس سره واما ثانيا فبالحل الايضاحي هذا الحل انما يجري في اصل
الاستدلال لا في صورة النقض فان الايجاد والزمان وان كانا متواجبين لكون الايجاد عين المعلول بمعنى انه
ممتنع عن العلة في مرتبة وقوع المعلول فلا يصح ان يقال انه مقدم على المعلول والزمان المتاخر بقاء عن الحادث
الاستقبالي المتقدم عليه ليس عين هذا الحادث بهذا المعنى لانه ممتنع من بقاء الواجب في مرتبة متاخرة عن
وقوع هذا الحادث فيصح ان يقال انه متاخر عنه والتقريب بين عينية صفات ذاته تعالى لذاته وبين عينية
الايجاد ونحوه لنفس المعلول انه كما لا يحتاج صحة انتزاع صفات ذاته تعالى عن ذاته تعالى الى شيء سوى ذاته فكذلك
لا يحتاج صحة انتزاع الايجاد ونحوه عن العلة الى شيء سوى المعلول في نفس سره مستلزما الانتفاء الواجب فانه
يجوز ان يكون انتفاء الحادث مستندا الى انتفاء دورة وانتفاؤه مستندا الى انتفاء حادث وانتفاؤه مستندا
الى انتفاء دورة وانتفاؤه مستندا الى انتفاء دورة اخرى سابقة وهكذا الى غير النهاية وكذا حدوث الحادث
يجوز ان يستند الى حدوث دورة وحدوثها يستند الى حدوث حادث ثان وحدوثه يستند الى حدوث دورة
اخرى سابقة وهكذا الى غير النهاية اذ على تقدير قدم العالم وعدم تناهي الدورات الفلكية وعدم استحالة التسلسل
في الامور المتعاقبة الازلية كما هو راي الفلاسفة لا يلزم الانتهاء الى الواجب اذ قبل كل دورة دورة الى غير
النهاية فالتعميم المستفاد من قوله سواء كان العالم قديما او حادثا ليس على ما ينبغي والجواب ان حديث امتناع التخلف
يقتضي ان يكون العلة وعلة العلة وهكذا الى غير النهاية حادثة جميعا في حين حدوث المعلول ومنتفية

طيها

جميعًا وحين انتفائه ولما كان سلاسل العلل وان كانت غير متناهية منتهية الى الواجب يلزم من انتفاء الحادث
انتفاؤه ومن حدوثه حدوثه وربما يخطر بالبال من جواز كون شيء من هذه العلل ذا امتداد كالحركة والزمان وكون
انتفاء الحادث مستندا الى انتفاء قطعة منه وحدوث الحادث مستندا الى حدوث قطعة منه مجال ما سيفصله المحشي
نور الله ضريحه فيما اجاب به عنها من تسليم تسلسل التخلف وليس جوابا آخر وقال بعض الفضلاء فيه ان مصداق انتفا
العلة قد يكون حدوث مانع فاللازم ح اما انتفاء الواجب او حدوثه وفي قوله فينتهي الى الواجب ان مصداق حدوث
العلة قد يكون ارتفاع مانع فاللازم ح اما حدوث الواجب او انتفاؤه ثم قال ويمكن ان يجاب على الاول
ان حدوث المانع يستلزم حدوث الواجب واللازم منتف لوجود حوادث متحققة قبل هذا الحادث وذلك يستلزم
لوجود الواجب قبل هذا الزمان فلا يصح بانتفائه وعلى الثاني ان انتفاء المانع يستلزم انتفاء الواجب وذلك يستلزم
لانتفاء هذا الحادث المفروض واللازم منتف اذ نحن نحو بوجوده انتهى ويمكن ان يجاب عن الاول بان مانع الشيء
يمتنع اجتماعه مع ذلك الشيء فاذا كان ذلك الشيء متحققا يكون انتفاؤه شرطا لحدوث المانع فلو كان
انتفاؤه بحدوث المانع يلزم الدور فلا يجوز ان يكون انتفاؤه بحدوث المانع ويمكن اجراؤه في الثاني ايضا
بان يقال مانع الشيء يمتنع اجتماعه مع ذلك الشيء فاذا كان ذلك الشيء منتفيا يكون وجوده شرطا لانتفاء المانع
فلو كان حدوثه بارتفاع المانع يلزم الدور فلا يجوز ان يكون حدوثه بارتفاع المانع ويرد عليهما ان الدور فيهما
دور معي ولا محذور فيه ويمكن ان يجاب عنهما بان المفروض في الصورة الاولى ان الحادث موجود ومستند
الى وجود الواجب فلو كان انتفاؤه بحدوث المانع المستلزم لحدوث الواجب يلزم اما حدوث الموجود وهو محال
واما حدوث المعدوم وهو خلاف المفروض فيمتنع ان يكون انتفاؤه بحدوث المانع وفي الصورة الثانية ان الحادث
معدوم بالعدم الازلي وغير محتاج في عدمه هذا الى علة حادثة فلا يمكن ان يستند الى انتفاء علة عدمه بانتفا
جزء من اجزائها اذ لا علة لعدمه بل لا بد ان يكون بحدوث علة وجوده وهو مستلزم لحدوث الواجب فقط لا يقال
لعل حدوث علته بحدوث انتفاء مانع عن حدوثه لانا نقول يلزم ان يكون هذا المانع من اجزاء علة عدمه والمفروض
المحقق على ما سبق ان لا علة لعدمه هف وايضا يلزم ان يكون هذا المانع ازليا متحققا وما ثبت قدمه امتنع عدمه فيلزم
ان يكون حدوث هذا الحادث ممتنعا هف فتدبر وجه الدفع واضح تام حاصل الجواب انا لا نم ان

انتفاء الشيء انما يكون بانتفاء علته ولا ان حدوثه بحدوثها لانه لا يجوز ان يكون المعلول منتفيا مع تحقق علته التامة
وغاية ما يلزم من ذلك تخلف المعلول عن علته والعذر فيه كما مر قوله قدس سره ويمكن ان يجاب عنها حاصل
الجواب تسليم كون انتفاء الشيء بانتفاء علته ومنع كون انتفاء علته مستلزما لانتفاء الواجب مستندا بجواز ان
يكون انتفاء علته لانتفاء شرط هو نفس الزمان السابق او ما فيه باعتبار انه فيه بان يكون لاعتبار كونه فيه دخل
في الشرطية فضمير فيه في المواضع الثلثة للزمان السابق وتحريكها من اضافة المصدر الى المفعول والضمير للمادة اي
تحريك محركها اياها من حالة الى اخرى والجرور بعده متعلق بتحريكها والمقصود ان المحرك يحركها في الزمان
السابق على السابق في مقولة من المقولات ليحصل لها في الزمان السابق حالة تستعقب بها الحصول للمعلول وفي
الزمان اللاحق ينتفي الزمان السابق وما فيه باعتبار انه فيه وينتفي بانتفائهما المعلول وقوله ولما كان انتفاء الزمان
السابق اي لبيان ان الزمان السابق لا يستند الى علة ليكون انتفاؤه بانتفاء علته ويعود المسئلة واحال بيانه
الى ما مر في تحقيق ربط الحادث الزماني بالقديم على اصول الفلاسفة من قوله وبعد تحقق الاستمرار لا يحتاج
بلوغه الى حدود غير المتناهية المتوقفة فيه الى علل حادثة بازائها وقد مر توضيحه هناك قوله قدس سره
بحدوث شرط هو تقضي الزمان السابق ويحتمل ان يكون الشرط الحادث انتفاء ما تحقق في الزمان السابق
باعتبار انه فيه او حدوث الزمان اللاحق او حدوث ما تحقق فيه باعتبار انه فيه ولم يذكر شيئا منها لكون
جميعها من لوازم تقضي الزمان السابق قوله قدس سره لا يقال هذا الزمان او تقضيه اي هذا استدلال على
بطلان السندين المذكورين سابقا في صورتي الجواب الجواب فالشق الاول اشارة الى ما في الجواب عن
شبهة انتفاء الحادث من تجويز كون الشرط المنتفي هو الزمان السابق والشق الثاني اشارة الى ما في الجواب
عن شبهة حدوث الحادث من تجويز كون الشرط الحادث هو تقضي الزمان السابق وحاصل الاستدلال
ان هذا الزمان او تقضيه ان لم يكن موجودا في نفس الامر امتنع انه لم يكن موجودا في نفس الامر امتنع ان يكون
شريكا للعلة وان كان موجودا فيها لزم انحصار ما لا يتناهى في نفس الامر بين حاصرين ولزم ايضا تتالي
الانات ووجود الجزء الذي لا يتجزى وذلك لان هذا الزمان او تقضيه لا يكون موجودا في نفس الامر الا
اذا كان منفصلا عن سابقه ولاحقه بتحقق حديه وذلك مستلزم لتحقق كل من حدوده الغير المتناهية

لكون

لكون القول بتحقق بعض الحدود دون بعض تحكما فان قلت انما يكون القول بوجود بعض الحدود دون بعض
تحكما اذا كان وجود جميع الحدود من حيث انه جميع ممكنا وليس كذلك اذ ليس لهذا الجميع وجود حقيقي اصلا فلا مرجح لما
من تلك الحدود فيجب ان يكون منتفيا ولما لم يلزم بانتفائه وجوب انتفاء غيره تحكم اصلا قلت ما ليس لجميع حدوده
وجود حقيقي انما هو الزمان بمعنى الامتداد المستمر الى ما لا نهاية له وليس الكلام فيه بل في القطعات الموجودة المنفصلة
بعضها عن بعض بالحدود الموجودة بينها فالقطعة الموجودة المنفصلة عن سابقتها ولاحقتها بوجود حديها مشتملة على
حدود غير متناهية ويكون القول بوجود هذين الحدين دون الحدود الباقية تحكما ويلزم من وجود كل
واحد منها هنا وجود مجموعها من حيث المجموع واحضارها بين حاصرين وهو ممتنع لا بطال يلتزمها من اعترف
بوجود بعض الحدود في نفس الامر فقد راعى لزوم التحكم قدس سره على تقدير حدوث الزمان اي حاصل الجواب على
هذا التقدير اختيار الشق الاول ومنع لزوم المحال المذكور مستندا بانه وان كان بين كل حدين من الزمان حدود
غير متناهية لكن يجوز ان يكون تلك الحدود موهومة غير موجودة ولما لم يجب منها ما يبتدي منه وجود الزمان
او ينتهي اليه بناء على انه حادث ويكون الزمان الموجود فيما بين كل حدين موجودين متجاورين متصلا واحدا ولا تحكم
فيه كما لا تحكم في كونه في كون بعض حدود الجسم موهوما وبعضها موجودا على ما ذهب اليه ذيمقراطيس وابن
سينا على ما سيتضح لان هذا الجواب انما يصح على تقدير اجرائها في الانتفاء واما على تقدير اجرائها في الحدوث فلا
اذ على هذا التقدير يترتب المنع على حدوث الزمان نفسه بان يقال حدوث الزمان انما يكون لحدوث علته
وعلة الواجب فيلزم حدوثه لانا نقول حدوث المعلول انما يستلزم حدوث علته اذا كان من الحوادث
اليومية واما اذا كان اول الحوادث كالزمان فلا نسلم ان حدوثه مستلزم لحدوث علته لجواز ان يكون علته قديمة
ويكون اختصاص حدوثه بوقت مبنيا على انه لا وقت قبله ويكون الاستمرار بينه وبين العلة القديمة
ممتنعا محضا لا يجري فيه الاستفسار فلا يلزم من حدوث المعلول وقدم علته تخلف المعلول عن العلة
التامة على ما مر في الجواب عن الشبهة الاولى الزاما على الفلاسفة وظهر بذلك ان هذا الجواب الثاني مبني على
وجود الزمان في الخارج على ما زعموه وضعيف لما مر ثمة وانما الجواب التحقيقي عنها هو ما مر من جواز تخلف
المعلول عن العلة التامة قوله قدس سره واللازم انحصار ما لا يتناهى اي قال بعض الفضلاء ولقائل ان يلزم

الحوادث م

لو كانت تلك الحوادث مترتبة واما اذا كانت مجتمعة غير واقعة في سلسلة الترتب فلا ولعل المراد انه اراد بالحوادث
المتفرقة وبآباءه قوله بعدد المتفرقات من هذه الحوادث انتهى وقوله بآباءه الح مبنى على كون من في من هذه
الحوادث تبعيضية كما هو الظاهر ويحتمل ان يكون بيانية فلا يا باه ثم المقصود من اثبات تناهي الحوادث
المتفرقة الواقعة بين مبدا الزمان والحد الذي نحن فيه اثبات تناهي الحدود الموجودة من الزمان
المحصور بين الحاصرين فان المراد بالحوادث المتفرقة في الحدوث او الانتفاء ما يكون مبدا زمان وجود
كل منها حدا من الزمان مغايرا بالشخص لما يكون مبدا الزمان وجود الاخر او يكون منتهى زمان بقاء كل
منها حدا من الزمان مغايرا بالشخص لما يكون منتهى لزمان بقاء الاخر فالحوادث التي يكون مبدا زمان
وجود جميعها حدا شخصيا من الزمان ومنتهى زمان بقاء جميعها حدا شخصيا اخر منه في حكم حادث واحد
قوله قدس سره ولعل للزمان الذي بينها وللحركة التي فيه له مفاصل بالفعل بعدد المتفرقات اي ذلك بان
يتحصل مثلا كل من مفاصلها بكونه مبدا الوجود حادث من تلك الحوادث المتفرقة او منتهى لبقاء حادث منها
وقال بعض الفضلاء فيها بان يكون حدوث تلك المفاصل بالانعطاف او بان يكون المتحرك في بعض
المسافة اسرع او ابطا ولم يثبت دليل للفلاسفة على استحالة الاختلاف في الحركات الفلكية انتهى وفيه ان
الاختلاف في الحركات الفلكية بالانعطاف والسرعة والبطوء بعيد عما هو مقصود المحشي عطر الله مضجعه
كما عرفته لمنافاته لما يشعر به قوله ولا سيما فيما لم تكن الخ وايضا ارتكاب ذلك على وجه يطابق الضوابط الرصدية
ارتكاب بعيد جدا لا يصار اليه لا مع الاستناد بما يصح الاعتماد عليه وعلى وجه يخالفها مكابرة صريحة فان اختلاف
ادق دقيقة فيها يفضي بمرور الدهور المتطاولة الى اختلاف عظيم ولم يظهر الى الان ما يكشف عن غلطهم في
ضبط حركات الافلاك الكلية والجزئية وما فيها من الكواكب الثابتة والسيارة قوله قدس سره ولم يثبت
دليل للفلاسفة الخ هذا دفع لما يتوهم من ان القول بفعلية المفاصل في الحركة وبامتياز بعض قطعاتها
عن بعض يقتضي ان يتخلل بين كل قطعتين منها سكون فانه بعض الفلاسفة كارسطو وبعض المعتزلة كالجبائي
ذهبوا الى ان بين كل حركتين زمان سكون والتزام ذلك على وجه يطابق الضوابط الرصدية الخ ام بعيد جدا
وعلى وجه يخالفها مكابرة وحاصل الدفع ان ما استدلوا به على ذلك غير تام سيما فيما لم تكن احديهما منعطفة عن الاخرى

قوله

ثم المراد بالحركة هنا القطعية وكذا الزمان اذ لا مفصل في التوسطية منها قطعا ولذا صح التعليل بما ذهب اليه افلاطون
وابن سينا وقوله فلا نم تفريع على قوله ولعل للزمان آه تفريع تقدم عليه سنده واستدل بعض الفضلاء على ان بين
كل حركتين متشابهتين سرعة وبطوا زمان سكون بان حصول المتحرك في كل حد من حدود المسافة التي فرض
متحركا فيها آنى وهو ظاهر ومفارقته اياه زمانية لانها انما تحصل بالحركة وهي زمانية وكذا حاله في الحد الذي
هو منتهى الحركة الاولى ومبدا الثانية فالزمان الذي هو من آن الوصول الى هذا المفصل الى مفارقته منه اما ان
يكون مساويا للازمنة التي هي من آن وصوله الى الحدود التي كان متحركا فيها الى مفارقته منها او يكون منها
اقل او يكون اكثر فعلى الاول يكون حال المتحرك فيما فرض مفصلا كحاله في غيره من حدود المسافة التي كان
يتحرك فيها فلا يصح الحكم بكونه مفصلا ولا يكون الحركة حركتين وعلى الثاني يلزم ان يكون المتحرك فيما فرض
مفصلا كحاله في غيره من حدود المسافة التي كان يتحرك فيها فلا يصح الحكم بكونه مفصلا ولا يكون الحركة
حركتين وعلى الثاني يلزم ان يكون الحركة الثانية اسرع من الاولى وعلى الثالث فالزايد انما يكون زمانا
لامتناع الجزء الذي لا يتجزى فهو في هذا الزمان اما ان يكون متحركا ام لا فان كان متحركا كانت الحركة الثانية
ابطا من الاولى فهو اذن ساكن فيه وهو المطلوب انتهى وفيه ان ادعاء الكون حصول المتحرك في كل حد من
حدود المسافة آنيا ومفارقته اياه زمانية غير بين ولا مبين فان ما دل على كون المفارقة زمانية ان تم دل
على كون الحصول ايضا زمانيا فان حصوله في كل حد ايضا انما يحصل بالحركة وهي زمانية فان قال الحصول فيه وان
توقف على الحركة لكنه لا يتحقق الا انتهاء الحركة وهو انما يكون في آن هو منتهى زمان الحركة فنقول مفارقته اياه ايضا
وان توقفت على الحركة لكنه لا يتحقق الا عقيب الشروع في الحركة وهو انما يكون في آن هو مبدا زمان الحركة وان
قال الحصول في الحد لو كان زمانيا يلزم ان يكون الحد منقسما يتعلق الحصول به شيئا فشيئا مع ان الحد معلوم
انه غير منقسم نقول مفارقته عن الحد ايضا لو كانت زمانية يلزم ان يكون الحد منقسما يتحقق المفارقة عنه شيئا
فشيئا مع ان الحد معلوم انه غير منقسم فيمكن ان يكون كلاهما آنيا ويكون آن الحصول هو بعينه آن المفارقة
بان يكون التغاير بينهما اعتباريا فباعتبار انه منتهى زمان الحركة اليه يسمى آن الحصول فيه وباعتبار انه مبدا
زمان الحركة منه يسمى آن المفارقة عنه ولو تنزلنا وزنا عن ذلك نختار الشق الاول ونقول الحركة المتحرك فيما فرض

الحركة وكتين مختلفتين في السرعة و البطء وامثالها من الاختلافات الراجعة الى نفس ذات الحركة ولا يلزم منه ان لا يكون م

مثلا مساو لحركة في غيره من حدود المسافة وغايته ما يلزم من ذلك ان لا يكون فيها تعدد باعتبار
الامور الخارجة عنها كتعدد مسافتها مثلا وبالجملة لا يلزم ان يكون تعدد الحركة وانفصال بعض قطعاتها عن بعض
بتخلل سكون بينها دائما لجواز ان يكون تعددها باعتبار تعدد الامور الخارجة عنها فانا اذا فرضنا مسافة مؤلفة
من خطين مستقيمين متلاقيين بنقطة بحيث لا يكون كل منهما على استقامة الآخر وتحرك فيها متحرك
حركة مستقيمة متشابهة في السرعة والبطء فلا شك ان هذه الحركة لم يتخلل بينها سكون مع انها منقسمة
الى حركتين احديهما ما وقع في احد الخطين والاخرى ما وقع في الآخر وما نحن فيه ايضا من تعدد الزمان والحركة
الحافظة بتعدد الحوادث المتفرقة من هذا القبيل. قدس سره نظير ما ذهب اليه ذيمقراطيس يعني ان
ما ذهبنا اليه في الزمان والحركة من وجود بعض المفاصل فيهما دون بعض من غير لزوم تحكم نظير
ما ذهب اليه ذيمقراطيس في الاجسام في انفسها من انها مؤلفة من اجسام صغار صلبة متجزية في الوهم
بحسب الجهات الثلث غير قابلة للتجزي بحسب الخارج فانه قائل بوجود بعض المفاصل فيها دون بعض من غير
لزوم تحكم وقال بعض الفضلاء ان هذا التنظير غير نافع في المقصود وهو دفع لزوم التحكم فان
ذيمقراطيس ذهب الى ان تلك الاجسام غير قابلة للانقسام بالفعل وهو في الحقيقة قائل بان كل انقسام
ممكن في الجسم فهو موجود فيه بالفعل وليس في مذهبه قول بوجود بعض الانقسامات الممكنة في الجسم دون بعض
فان غير الموجود من الانقسامات غير ممكن الوجود عنده فلا يتوهم لزوم تحكم على مذهبه دون مذهبكم
في الزمان والحركة انتهى وفيه ان التحكم مدفوع عما ذهبنا اليه بتجويز كون المفاصل الموجودة بازاء وجود الحوادث
المتفرقة وانتفائها فانه في الحقيقة قول بان كل ما بازائها من المفاصل موجود وليس فيه التزام لوجود بعض
ما بازائها دون بعض حتى يلزم التحكم وظهر بذلك كون مذهب ذيمقراطيس نظير المذهبنا فان المذهبين
وان اشتركا في القول بوجود بعض الحدود دون بعض وفي عدم لزوم التحكم لكن المفاصل الغير الموجودة
في مذهبنا ممكن الوجود دون ما ذهب اليه والمستند في عدم لزوم التحكم علينا غير المستند في عدم لزوم التحكم
عليه قوله قدس سره وما ذهب اليه ابن سينا فانه ذهب الى ان مماسة جسم جسما يوجب انفصال الجزء المماس
منها عن غير المماس وان هذا الانفصال باق ما بقي التماس وزائل بزواله وكذا المحاذاة وان فعلية التماس والتحاذي

والانفصال

والانفصال انما يتحقق بسكون الجسمين جميعًا وان تحرك احدهما كان كل منهما بين مرافقة القوة ومواضعة الفعلية

ولا يخفى انه مع كونه مستبعدا جدا تطويل لا جدوى له في مقام التوجيه قدس سره وكذا الكلام على تقدير قدم الزمان

اى يبقى ان هذا الجواب انما يتم على مذهب من قال بحدوث الزمان والحركة مطلقا اذ لما جاز عندهم ان يكون

كل منهما مبدا جاز عنده ان يكون لها مفاصل واجزاء بالفعل وعلى مذهب من قال بقدمهما نوعا بان يكون

لهما اشخاص حادثة يكون كل منها مسبوقا باخر الى غير النهاية ويكون نوعهما موجودا في ضمن شخص ما واما

ان جاز عنده ايضا ان يكون لهما مفاصل واجزاء بالفعل وان كانت غير متناهية واما على مذهب الفلاسفة

القائلين بقدمهما شخصا فلا يتم اذ عندهم ان كلا منهما متصل واحد ليس لها مفاصل واجزاء في الواقع يمتنع

ان يكون شريكا للعلة قدس سره يرد عليكم دون الفلاسفة ايضا اى كما يرد على الفلاسفة دونكم

انهم ذهبوا الى انتفاء المفاصل والاجزاء للزمان بالفعل فلا يتم لهم هذا الجواب يرد عليكم دون الفلاسفة

ايضا انكم ذهبتم الى حدوث الزمان والحركة وان لها مفاصل واجزاء بالفعل فلا يتم لكم هذا الجواب اذ لقائل

ان يقول ان القديم تعالى ففعل الحركة الاولى اشارة الى ان هذا الايراد انما يتجه على من قال بحدوث الحركة

اذ على تقدير قدمها نوعا يكون قطعا تها غير متناهية فلا يكون لها قطعة اولى وقال بعض الاذكياء يمكن اجراؤه

على تقدير قدم الحركة نوعا وانفصالها بالفعل بعدد الحوادث المتناهية بان يقال القديم تعالى معلولاته

المتقدمة على حركة وقعت بين حديث معروضين ان كان علة تامة لها لم يجز انتفاؤها مع بقائه و

لا احتاج الى شرط هو حركة سابقة على هذه الحركة ويلزم التسلسل وانفصال اجزائها الى غير النهاية انتهى وفيه

اولا انه بيّنه اى من تقييد الحوادث بالمتناهية ان الحوادث اليومية على تقدير قدم الزمان والحركة

نوعا متناهية ان الحوادث ليس كذلك فان الحوادث الواقعة بين كل حديث من حدوثهما وان كانت

متناهية لكونها محصورة بين حاصرين لكن حدوثهما غير متناهية وكذا الحوادث الواقعة فيما بينها

وثانيا ان هذا تسلسل في الامور المتعاقبة وجائز عند من زعم ان الحركة قديمة نوعا وان لها اشخاصا

حادثة غير متناهية فهم لو عمم الحركة الاولى بحيث تشمل القطعة المولفة من الاشخاص الغير المتناهية

في جانب الازل المنتهية الى حد معين في جانب الابد كان متجها على هذا التقدير ايضا وكان الجواب جوابا له

لكنه مستبعد جدا كما لا يخفى ثم حاصل الايراد ان تمام معلولاته المتقدمة على الحركة الاولى ان كان علة تامة لها
وان كان مستجمعا لشروط التاثير فيها يلزم من انتفائها انتفاؤه والا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة
وان لم يكن علة تامة لها احتاج في صحة التاثير فيها الى شرط اخر ينضم اليه وننقل الكلام الى هذا الشرط ونقول
ان تمام معلولاته المتقدمة على هذا الشرط ان كان علة تامة لهذا الشرط يلزم من انتفائها اللازم لانتفاء
الحركة الاولى انتفاؤه ايضا والا احتاج ايضا في ذلك الى شرط اخر وهكذا ولما كان التسلسل في الشروط محالا
لكونه مستلزما لوجود شروط مترتبة غير متناهية دفعة في ان حدوث الحركة الاولى وجب ان ينتهي
الحال الى شرط يكون هو ايضا مع جميع هذه المعلولات المتقدمة عليها علة تامة لها فيلزم من انتفائها تماما
انتفاؤه ايضا الى ان يصل الى انتفاء العلة التامة بانتفاء احد معلولاته لا بانتفائه ايضا لانا نقول ان تمام معلولاته
المتقدمة على هذا المعلول ان كان علة تامة لهذا المعلول يلزم من انتفائها اللازم لانتفاء الحركة انتفاؤه
ايضا والا احتاج وجود هذا المعلول الى شرط اخر وننقل الكلام اليه الى ان يلزم التسلسل في شروط هذا المعلول
ثم المراد بالحركة الاولى هنا قطعة من الحركة القطعية مبدؤها ان حدوث الحركة التوسطية ومنتهاها
ان وصولها الى مبدا القطعة الثانية وبوجودها وجود ما يتوهم منه هذه القطعة وهو وجود الحركة
التوسطية فيما بين حديها وبانتفائها انتفاء ما يتوهم منه ذلك وذلك بان ينتفي الحركة التوسطية
عما بين هذين الحدين ويصل الى مبدا الحركة الثانية ويندفع بذلك ما اورده بعض الفضلاء من انه
ان اريد بعدم انتفاء الحركة الاولى عدم تجددها بطرفيها حتى يتوجه ان هذا التجدد من مشخصاتها
فلو زادت على ما هي عليه بشيء لم تكن تلك الحركة ذلك التشخص المعين من الحركة وان اريد به وجودها
بجميع اجزائها اي ازمنة وجود عللها كوجود المعلولات للقارّ الاجزاء مع عللها فنقول ان ذلك في الحركة
ممتنع مع وجود المعلول مع وجود علته انما يجب اذا كان المعلول ممكن البقاء انتهى ووجه الدفع ما عرفت
من ان المراد بعدم انتفاء القطعة الاولى من الحركة وجودها بوجود جزء سيال من اجزائها اي بوجود الحركة
التوسطية فيما بين حدي هذه القطعة لا وجود هذه القطعة بجميع اجزائها وحدودها ثم عدم وصولها
الى مبدا القطعة الثانية شرط لوجودها بهذا المعنى فاذا وصلت اليه انتفت بانتفاء جميع اجزائها وظهر

بذلك

بذلك ان هذا الحد من متشخصات هذه القطعة الموهومة لامن متشخصات الجزء السيال الموجود من اجزائها
واندفع بذلك ما يتوهم من ان الوصول الى مبدأ القطعة الثانية من متشخصات الحركة الاولى فاذا لم نصل اليه
لم تكن متشخصة وما لم يكن متشخصا لم يكن موجودا قوله قدس سره قلت نختار الشق الثاني حاصل الجواب
اختيار الشق الثاني وتجويز كون الشرط الذي يتم به علة الحركة الاولى انتفاء وصولها الى حد هو مبدأ الحركة
الثانية وتجويز عدم لزوم التسلسل من هذا الشرط مستغنيا عن علة تحدث حين حدوث الحركة الاولى كما
سيتضح في الحاشية الآتية فان قلت انتفاء الوصول الى هذا الحد ازلي فلا يصلح ان يكون شرطا يتم به علة الحركة
الاولى لانها حادثة فلو تمت به علتها يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة قلت انما يلزم ذلك اذا تخلل
بينهما زمان ولا زمان قبل حدوث الحركة الاولى على ما فصل سابقا وقال بعض الفضلاء وصولها الى هذا الحد من
متشخصاتها فلا يكون عدم ذلك الوصول شرطا لوجودها ايضا لو امتنع وصولها اليه لشرط وجودها لكان
وصولها اليه اعني تحددها الذي هو من متشخصاتها علة عدمها هف وفيها ما عرفت من ان هذا الحد من
متشخصات هذه القطعة الموهومة لا من متشخصات الجزء السيال الموجود من اجزائها ولذا كان موجودا قبل الوصول
اليه ثم قال هذا انما يصح لو كانت الحدود متميزة مع قطع النظر عن الحركة لكنها منتزعة منها وكثرتها وقلتها
تابعة لكثرتها وقلتها ولو سلم كونها متميزة مع قطع النظر عن الحركة يلزم وجود الحدود الغير المتناهية لان القول
بوجود بعض دون بعض تحكم وفيها ما عرفت ايضا من تجويز كون بعض حدودها متميزا بمميز خارج عنها كالقاطعة
لوجود حادث او انتفائه بدون لزوم تحكم ثم قال لو امتنع وصولها اليه بشرط وجودها لكان الوصول موقوفا
على انتفائها لكنه في مرتبة انتفائها او متقدم عليه وفيه ان توهم كون الوصول في مرتبة الانتفاء ناش من مقارنتهما
زمانا وهو لا ينافي تقدم الانتفاء على الوصول ذاتا وتوهم كون الوصول متقدما على الانتفاء ناش من توهم
كون الوصول من متشخصاتها وقد عرفت ما فيه قوله قدس سره ولما كان وصولها الى هذا الحد ممتنعا بشرط
وقوعها الخ هذا تعليل لعدم احتياج انتفاء الوصول الذي هو شرط لحدوث الحركة الاولى الى علة تحدث
حين حدوثها وحاصله ان الوصول الى هذا الحد ممتنع بشرط وقوعها وقبل وقوعها وكل ما هو ممتنع بشرط
وقوعها وقبل وقوعها لم يحتج تحقق انتفائه الى علة تحدث حين حدوثها اما الصغرى فلان الوصول الى

هذا الحد موقوف على امرين الاول وقوع الحركة الاولى بوقوع جزء سيال من اجزائها فان اجزاء الحركة وحدودها
متشابهة في الماهية لا امتياز لها فيها ولا في قطعاتها الا بالامور الخارجة عنها المقارنة لها كوجود حادث او انتفائه
على ما مر فاية قطعة منها وقعت موقع القطعة الاولى كانت حركة اولى واية قطعة وقعت بعدها كانت
حركة ثانية وهكذا فيمتنع ان يقع الاخذ في القطعة الثانية قبل وقوع القطعة الاولى الثاني تكامل وقوعها
بان يتقدم اجزاؤها بالكلية ويصل الجزء السيال الموجود من اجزائها الى حد هو مبدأ الحركة الثانية فاية حركة
وقعت قبل الوصول الى هذا الحد كانت من اجزاء القطعة الاولى اي قبل على بان الانتفاء على اجزائها بالكلية
واما الكبرى فلان ما هو ممتنع بشرط وقوعها [وقبل وقوعها] يكون منتفيا حين وقوعها وقبل وقوعها فيكون انتفاؤه متحققا
حين حدوثها وقبل حدوثها فلا يكون تحقق انتفائه محتاجا الى علة تحدث حين حدوثها وتبين بما فصلنا
امور الاول ان انتفاء الوصول الى مبدأ الحركة الثانية لا يتوقف على وقوع الحركة الاولى لما عرفت من تحققه
قبل وقوعها فلا يلزم من توقف وقوعها على انتفاء الوصول اليه دور كما قد يتوهم الثاني ان امتناع هذا
الوصول بالنظر الى تحقق الحركة الاولى من قبيل امتناع تحقق المعلول بالنظر الى عدم تحقق بعض اجزاء علته التامة
وهو امتناع سابق لا لاحق كما زعم بعض الفضلاء حيث قال هذا الامتناع الامتناع امتناع لاحق لجواز
وجودها بحيث يكون وصولها الى هذا الحد في زمان قبل زمان وجودها والامتناع اللاحق لا ينافي الاحتياج
الى العلة انتهى وذلك لان اجزاء الزمان ايضا متشابهة في الماهية كاجزاء الحركة ولا امتياز فيها الا بامتياز
اجزاء الحركة بالامور الخارجة عنها ولا سيما اذا كان الزمان مقدار الحركة على ما هو المفروض هنا فيمتنع ان
يتحقق الحركة الاولى او وصولها الى هذا الحد قبل زمان تحققها الان اي زمان تحقق فيه الحركة الاولى يكون
هو زمان تحققها وهي زمان تحقق فيه الوصول الى هذا الحد فهو زمان متصل بزمان تحققها الثالث ان هذا
الانتفاء الازلي المستمر الى هذا الحد لو استند الى علة ازلية توقفت عليه بالذات لم يلزم من انتفائه انتفاؤها
فانها انما تكون علة له بشرط ان لا ينضم اليها وقوع الحركة الاولى وتقضيها الى هذا الحد واذا انضم اليها ذلك
صارت علة للوصول مستلزمة لانتفاء هذا الانتفاء ووقوع الحركة الاولى لا يحتاج الى علة حادثة ينضم
الى هذه العلة الازلية كما عرفت وسقط بذلك ما يقال من ان امتناع وصول الحركة الى حد هو مبدأ الحركة الثانية

فيمتنع ان يقع الاخذ في القطعة الثانية حين وقوع القطعة الاولى وبالعكس

قبل زمان وجودها

بشرطها

بشرط وقوع الحركة الاولى يستلزم وجوب اللاوصول بشرط وقوع تلك الحركة والوجوب بشرط لاينافي الاحتياج
الى العلة ووجوب السقوط ما عرفت من ان المتقدم بعدم احتياجه الى العلة عدم احتياجه الى علة تحدث حين حدوث
الحركة الاولى ولا ينافي ذلك ان يحتاج الى علة ازلية ولعل هذا هو المراد بما اجاب به بعض الاعلام من ان المتقدم هنا
ليس نفي الحاجة الى العلة مطلقا بل المتقدم نفيها بعد تحقق ذلك الشرط مثل الزوجية بالنسبة الى الاربعة فان حاجة الزوجية
الى العلة انما هو في ضمن حاجة الاربعة الى العلة وليس لها حاجة على حدة ويكفي هذا القدر لنا في هذا المقام انتهى وتوضيحه الا عن عليه
ان عدم وقوع الحركة الاولى ووقوعها قبل طريان العدم على اجزائها بالكلية مستلزم لانتفاء وصولها الى حد هو
مبدا الحركة الثانية ومستند الى علة ازلية ومتحقق بها وذلك كاف في تحقق ذلك الانتفاء يعني ان علة تحقق
ملزومه كاف في علية تحققه وبذلك يندفع ما اورده عليه بعض الاذكياء من ان ذلك انما يصح لو لم يكن الوصول
ممتنعا قبل الحركة الاولى فلا يكون محتاجا الى علة مطلقا انتهى ووجه الاندفاع ان وجوب انتفاء الوصول قبل الحركة ايضا اذ لو كان ممتنعا فيه كما صح به لكان انتفاء الوصول واجبا قبل الحركة الاولى
الاولى وجوب بشرط انتفاء حدوث الحركة الاولى كما ان وجوبه حين وقوع الحركة الاولى وجوب بشرطها ووقوعها و
الوجوب بشرط لاينافي الاحتياج الى العلة وعلى هذا يكون العلة الازلية علة لعدم وقوع الحركة الاولى ولوقوعها
بوقوع جزء من اجزائها ولما يكون لازما للقدر المشترك بينهما وهو انتفاء وصولها الى حد هو مبدا الحركة الثانية
ويكون هذا الانتفاء شرطا في عليتها لوقوع الحركة الاولى واما على القول بان انتفاء الحادث قبل وقوعه انتفاء ازلي
وغير مستند الى علة كما هو الحق على ما سيجيء فالعلة الازلية علة لوقوع الحركة الاولى بشرط انتفاء الوصول الى حد هو مبدا
الحركة الثانية وليس هذا الانتفاء ولا انتفاء الحركة الاولى الى وقت حدوثها مستندا الى علة اصلا ومن ثم يسقط الاشكال
بحذافيره ... وقد يوسوس ليرد عليه ان العلية الخ يعني ان معنى التزم العلية والتاثير لهذه الامور السلبية لا الذي
يلتزم ان لها تحققا وتمايزا في نفس الامر فان العلية فرع التحقق والتمايز فيهما ضرورة ان الشيء ما لم يوجد في
الخارج او في الذهن لم يتات منه التاثير واذا التزم ان لها تحققا وتمايزا فيهما جزم بانها لا تنقطع بانقطاع
الاعتبار اذ ليس للاعتبار دخل في تحققها وتمايزها فيهما وقال بعض الفضلاء لو قيل هذا تسلسل في
الامور الاعتبارية وهو جائز وان لم يلزم انقطاعها بانقطاع الاعتبار كما مر الى في مباحث ثبوت الغاينات
من ان برهان التطبيق وغيره لا يجري فيها اندفع هذا الايراد انتهى وفيه ان مع التزام ان لكل منها تاثيرا فيه بحث

وتأثيرها قبلها لا بد أن يتوقف بوجودها فان امتياز الوجود عن الثبوت على ما مر في مباحث ثبوت الفاعليات انما هو بكون الوجود تقرر معنى للتأثير المقترن به في شيء وتأثيره عنه وكون الثبوت تقرر العين معه لذلك فكيف لا يتيسر له أن يقول بانه انتهى منها تسلسل في الامور الاعتبارية الثابتة في نفس الامر حين فتأملها فيها قدس سره وانه لو تحقق الوصول الى هذا ايراد آخر على الجواب المذكور ومبني على ان المجيب لابد ان يلتزم ان مصداق انتفاء علة الوصول وانتفاء علة علته وهكذا لا بد أن يكون انتفاء ليتيسر له القول بانه تسلسل في الامور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار فلا مجال لان يتفي في رد هذا الايراد ان مصداق انتفاء العلة قد يكون موجودا وح اذا تحقق ذلك الوصول ينتفي تلك الوجودات فلا يلزم وجود الامور الغير المتناهية حتى نحتاج في رده الى ان نقول ح يلزم وجود الامور الغير المتناهية حين عدم الوصول وتوهم بعض الفضلاء انه لا مجال قوله قدس سره ان انتفاء الحادث قبل وقوعه ليس مستندا الى ذلك لما عرفت من انه لو كان كذلك يلزم من انتفاء ذلك الحادث التسلسل في الامور المتحققة المتباينة في نفس الامر من تحققه بتحقق جميع الامور الغير المتناهية التي كان انتفاء بعضها مستندا الى انتفاء بعض آخر الى غير النهاية قوله قدس سره بل الحق انه لا يحتاج انتفاؤه قبل وقوعه الى علة اي لا الى علة هي انتفاء علة وقوعه ولا الى علة مغايرة له وذلك لان هذا الانتفاء انتفاء ازلي والازلي لا يصلح لان يستند الى علة اصلا وايضا تحقق هذا الانتفاء لا يكون موقوفا على شيء اصلا حتى لو فرض انتفاء الزمان والمكان والآن وانتفاء ظرف نفس الامر وانتفاء تحقق هذا الظرف وانتفاء جميع العلل والمقتضيات لم يضر ذلك بهذا الانتفاء بخلاف وقوع الحادث فانه موقوف على تحقق ظرف نفس الامر وعلى تحقق هذا الظرف وتحقق جميع ما يتوقف عليه وقوعه قال بعض الفضلاء في توضيح ذلك من تمهيد مقدمات ثلث هي ان كل شيئين توقف كل منهما على التأثير فلا بد ان يكون القدر المشترك بينهما كذلك وان القدر المشترك بين النقيضين واجب بالذات بناء على ان انتفاءه انما يكون بانتفائهما جميعا وهو مستحيل ذاتا وان كل ما كان واجبا بالذات لا يتوقف على التأثير فلو احتاج التأثير الى العدم لو احتاج الى العلة والوجود كذلك لزم ان يكون القدر المشترك بينهما متوقفا على التأثير بالاولى لكنه واجب بالذات بالثانية فلا يستند الى علة بالثالثة ثم قال هذا يجري في العدم الحادث ايضا فتخصيصه بالعدم الازلي كما فعله الكثير منه وينظر اليه قوله قبل وقوعه غير موجه انتهى والنقض بالعدم الحادث مدفوع بانه ليس منافيا

للوجود فلا يكون القدر المشترك بينهما واجبا بالذات لجواز انتفائهما بتحقق العدم الازلى فان قلت ان اراد بالعدم
هنا العدم المنافى للوجود وهو القدر المشترك بين العدمين الازلى والحادث فهو خارج عن المبحث فان المقصود
اثبات عدم احتياج العدم الازلى الى التاثير وان اراد به العدم الازلى فهو ايضا ليس منافيا للوجود فلا يكون القدر
المشترك بينهما واجبا بالذات لجواز انتفائهما بتحقق العدم الحادث قلت اراد به القدر المشترك بين العدمين
ويلزم من وجوب القدر المشترك بينه وبين الوجود عدم احتياج افراده الثلثة الى التاثير وليس هو الوجود
الحادث ولا العدم الحادث وهو ظاهر فبقى ان يكون المستغنى عن التاثير العدم الازلى وهو المطلوب ثم يرد عليه بعد
تسليم كون المستغنى عن التاثير العدم الازلى لا العدم الحادث انه ان اراد بوجوب القدر المشترك بين
النقيضين انا وجوب وقوعه فى ضمن احدهما بدون تاثير فهو غير مسلم وما ذكر فى بيانه غير تام اذ غايته
ما يستفاد منه استحالة انتفائهما جميعا انما هو وجوب وقوع احدهما سواء كان ذلك بتاثير مؤثر او لم يكن
وان اراد به وجوب وقوعه سواء كان بتاثير مؤثر او بدونه فمسلم ولا يلزم منه ان يكون وقوع العدم الازلى بدون
تاثير كما لا يلزم منه ان يكون وقوع وجوده او وقوع العدم الحادث بدونه وقد يستدل على احتياج الممكن فى انتفائه
الى العلة بانه محتاج فى وقوعه اليها فلو لم يحتج فى انتفائه اليها يلزم ان لا يكون نسبة الوقوع والانتفاء اليه على السواء
وهو ينافى الامكان وبان الوقوع والانتفاء لا بد ان يكونا مستويين بالنسبة الى ذات الممكن فلو وقع احدهما بلا علة
يلزم الترجيح بلا مرجح وبان الممكن لو لم يحتج فى انتفائه الى علة يلزم ان يكون انتفاؤه واجبا بالذات فيلزم ان يكون
هو ممتنعا بالذات هف وبان انتفاء الممكن امر ممكن اذ لو كان واجبا كان الممكن ممتنعا ولو كان ممتنعا كان واجبا
فيحتاج الى العلة ويجاب عن الاول بان معنى استواء النسبة الوقوع والانتفاء اليه ان يكون كلاهما مستويين بالنظر
الى ذاته بمعنى انه لا يكون شئ منهما له باقتضاء ذاته لا بمعنى ان يكون كل منهما له باقتضاء غيره فاحتياجه فى الوقوع الى
العلة وعدم احتياجه فى الانتفاء اليها لا ينافى امكانه ولا استواء نسبتهما الى ذاته وعن الثانى بان استواء نسبة الوقوع
والانتفاء الى الذات انما يقتضى ان لا يكون شئ منهما له باقتضاء الذات ولا ينافى ذلك ترجح احدهما على الاخر بمرجح
هو عدم احتياجه الى العلة بخلاف الاخر وعن الثالث بان وجوب الانتفاء لشئ ذاتا عبارة عن ان يكون منتفيا
باقتضاء الذات لا عن ان يكون منتفيا بدون حاجة الى العلة والمفيد للامتناع الذاتى هو الاول دون الثانى

وعن الرابع بان انتفاء الممكن من الامور الاعتبارية التي لا يكون لها وجود في الخارج الا الوجود الرابطي فان اريد بامكان

انتفاء الممكن ان مهية هذا الانتفاء ممكن الوجود في نفسه في الخارج فهو غير مسلم فان الامور الاعتبارية مما يمتنع وجودها

في انفسها في الخارج ولا يلزم منه ان يكون الممكن الموصوف بها واجبا بالذات وان اريد ان مهية الممكن يمكن الاتصاف

به فهو غير مسلم ولا يلزم منه ان يكون اتصافه به مستند الى العلة قدس سره ولقائل ان يقول اقول هذا ايراد على ما ذكره

في ذيل قوله قلت نختار الشق الثاني من ان شرطها انتفاء وصولها الى حد هو مبدا الحركة الثانية وانه لم يجب تحقق هذا

الشرط الى علة حين حدوثها وحاصله ان هذا الانتفاء ان لم يكن واقعا في نفس الامر لا في الخارج ولا في الذهن امتنع

ان يكون شريكا لعلة الحركة الاولى وشرطا لها وان كان واقعا فيها اما في الخارج او في الذهن كان من معلولات الواجب

فيلزم ان يكون الواجب بذاته مع معلولاته المتقدمة عليها علة تامة لها فيلزم ان يكون منتفيا بانتفائها على ما مر

حاصل الجواب اختيار الشق الثاني ومنع كونه من معلولات الواجب بذاته مستندا اليه اذ ان يكون لها جهتان الامكان

والوجوب فيكون بالنظر الى الواجب بذاته ممكنا العدم لكونه تعالى علة موجبة له وبالنظر الى بعض معلولاته تعالى واجبا

لا بمعنى انه واقع بتاثيره فيه بل بمعنى انه لازم من لوازمه اذ يجوز ان يكون وجود اللاوصول هنا من لوازم

العقل المتقدم على الحركة ووجوده خارجا من لوازم الفلك المتحرك فلا يكون واقعا بايقاعه تعالى ما يكون ‏ اياه بل بايقاعه تعالى

موجبا لوقوعه وتدبر ما يونسك به في تحقيق ربط الحادث بالقديم والحاصل انه تعالى او بعض معلولاته الازلية

مع اللاوصول الازلي المستمر الى حد هو مبدا الحركة الثانية علة تامة لوقوع الحركة الاولى والزمان الاولى

واختصاص وقوعهما بوقت وقوعهما معلل بانتفاء وقت قبل وقوعهما واذا تحقق الوصول الى هذا المبدا انتفت

الحركة الاولى وتحققت الحركة الثانية بنقض الحركة الاولى او اللاوصول الى مبدا الحركة الثانية وهكذا

فانتفاء كل حادث يمكن ان يكون لانتفاء شرط هو الزمان السابق وانتفاؤه لانتفاء الحركة التي كان

هذا الزمان مقدارا لها وانتفاؤها لانتفاء شرط وقوعها وهو اللاوصول الى مبدا الحركة التالية لها وحدوث

كل حادث يمكن ان يكون لحدوث شرط هو تقضي الزمان السابق وذلك التقضي بانصرام الحركة التي كان هذا

الزمان مقدارا لها وانصرامها بانتفاء شرط وقوعها وهو اللاوصول الى مبدا الحركة التالية لها قوله قدس سره

واما ثانيا فبان يقال اقول حاصل الجواب اختيار الشق الثاني وهو كون هذا الزمان وتقضيه غير واقع في نفس الامر

ومنع ان يكون شركتة للعلة ممنعا مستندا بتجويز اختصاص امتناع شركتة ما لا يكون واقعا فى نفس الامر بما
لا يكون معلوما معلومة اصلا اى لا له تعالى ولا لغيره وبتجويز كون هذه الحدود معلومة له تعالى مفصلا ولا ينافى ذلك
ان لا يكون تقرر الثابتات معنى التاثير المتقرر ببروز شئ ولا تاثر منه على ما مر فان ذلك باعتبار تجرد ثبوتها
فى نفس الامر من غير ان ينضم اليها حيثية كونها معلومة للصانع ولما اذا انضم اليها هذه الحيثية فلا بعد فى تجويز
شركتهما للعلة فى مقام المنع الزاما على من جوز ذلك فى الاوضاع الفلكية وحركات الافلاك الجزئية
الكلية وقال بعض الفضلاء بعد نظر فان تلك الحدود متماثلة فى المعلومية وفى المهية فكذا فيما يعرض
لمهيتها ولمعلوميتها ولا تفاوت بينها بالخصوصية ولا بامر عارض لها للخصوصية لانتفاء الخصوصية فتخصص
بعضها دون بعض بالشرطية لبعض الحوادث دون بعض تخصص بلا مخصص ولا يمكن ان يكون لها رفع غير
لازم والا عادت البتة هنا انتهى والجواب ان العلم التفصيلى بالامور المتعددة لا يحصل الا ان يكون كل منها ممتازا
عما عداه عند العالم بها ومعلوم ان الامتياز انما يحصل بالخصوصية فعدم وقوعها فى نفس الامر لا يقتضى عدم
تخصصها عند العالم بها كما ان عدم وقوع الحوادث اللا بداية فى نفس الامر لا يقتضى عدم تخصصها عند العالم
بها فلعل تخصصها بالامور الخارجة عنها كبعدها المخصوص من مبدا مفروض ولما امتنع ان يكون البعد بين حدوث
العالم زمان ومبدا مفروض اكثر مما هو فى الواقع واقل منه كان عروض هذا البعد له واجبا غير محتاج الى علة
قد عرفت ان دليلك لحدوث العالم زمانا الذى حاصله ان دلالة حدوث كل اثر على قدرة مؤثرة هنا يلزم لو التزم
ان الزمان امتداد موهوم منتزع من بقاء الواجب بذاته وان له حدودا وهمية غير متناهية متشابهة
فى تمام المهية معلومة لله تعالى لا يصلح شئ منها لان يكون شرطا لحدوث حادث او لانتفائه لكونه من الامور
الاعتبارية على ما زعمه محققو المتكلمين اذ حينئذ يحصل القطع بان حدوث الاثر سواء كان مجردا او ماديا فلكا
او عنصرا آخر وسواء كان مادة او تغيرا فيها او صورة او استعدادا لها وسواء كان فعلا او ارادة او طبعا
او آلة او نحو ذلك فى حد من هذه الحدود الموهومة المتشابهة فى تمام المهية دون سابقه ولاحقه يدل
على ان محدثه مدبر مختار خصه باحداث اثره فيه دون غيره مع تمكنه من عدم احداثه اصلا ومن احداثه
فى سابقه او لاحقه ليكون احداثه على طبق المصالح والحكم المعلومة له فان المؤثر اذا كان موجبا سواء كان طبيعا

او غيره امتنع ان يختص بعض الاجزاء المتشابهة في تمام الماهية عن الباقية باحداث اثره فيه دون الباقية ضرورة ولعل
هذا هو المراد بما قال المحشي الخفري من ان النزاع بين الحكماء والمتكلمين في القدم والحدوث بان يراد بالمتكلمين محققوهم الذاهبون الى جواز تخلف
المعلول عن العلة التامة واما اذا التزم ان الزمان موجود ومقدار حركة الفلك ومختص بحدوث وجود الفلك كما يدل
عليه قول المحقق الطوسي قدس سره اختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله فليس كذلك فان حدوث اول الحوادث
ح لا يدل على قدرة مؤثرة كما زعم المحقق ايضا حيث جعل وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب لا بنفسه بان يقال لو كان
مكونه موجبا مع كونه قديما يلزم ان يكون اثره كائنا ازلا فان تخصيص تكوينه بوقت دون آخر من الموجب محال
ولا بما يدعى لزومه من الترجيح بلا مرجح بان يقال لو كان مكونه موجبا مع كونه قديما يلزم ان يكون اثره كائنا ازلا
فان تخصيص تكوينه بوقت دون آخر مستلزم للترجيح بلا مرجح لاستواء نسبته الى جميع الاوقات وذلك محال اذ
يمكن ان يجاب عنها بان الموجب القديم انما خصصه بهذا الوقت لاجتماع شروط التاثير فيه في هذا الوقت
فان وجود الوقت من شروط التاثير ولا وقت قبله لما مر في الجواب الضعيف من الشبهة الاولى من ان
الاستمرار بين القديم الزماني واول الحوادث الزمانية نفي محض لا يجري فيه استفسار ويمتنع منه ان لا يؤثر
فيه اصلا او يؤثر فيه بعد هذا الوقت لاستلزامه تخلف الاثر عن الموجب التام والترجيح بلا مرجح فتخصيص تكوينه
بهذا الوقت من الموجب واجب فلا يلزم ان يكون محالا ومستلزما للترجيح بلا مرجح فلا يكون دالا على كون
مؤثره مريدا مختارا وقال بعض الاذكياء تبعا لبعض الفضلاء انه لا دلالة فيهما على تعلق بقديم الزمان ونفي كونه
مقدار الحركة الفلك ايضا بناء على ما مر في ثاني وجوه اجوبة الشبهة الاولى وفي جواب الشبهة الثانية ايضا من جواز
ان يكون الشرط الحادث هو نقض الاستمرار السابق الحاضر ظاهر ومقصوده ان وجود العالم بعد عدمه لا يدل على قدرة
موجده وان صفي المستدل وهو المحقق الطوسي بان الزمان قديم وبانه ليس مقدار الحركة الفلك بناء على ما مر انكره
يخفى ان هذا انما يرد لو جوز ان يكون الزمان واتفاق نفي الامر ازلا او جوز ان يكون نقض الاستمرار الموهوم الى
بعض حدوده الموهومة المتشابهة في تمام الماهية شرطا للحادث وشريكا لعلته وكلاهما غير صحيح فان الاول قول بقدم
العالم وخروج عن البحث والثاني مكابرة كما سيتضح فالدليل الذي على الذي قدم القول بازلية الزمان وكونه استمرارا
موهوما منتهيا من بقاء الواجب متوهم وقال بعض الفضلاء لا يخفى انه مع جميع ذلك لا يدل على القدرة بالمعنى المتنازع

فيه

بين الحكماء والمتكلمين في الاول
ولا اختيار ويرجع الى النزاع

والفلاسفة التي هي على الكل
فيه بمعنى المتكلمين من الفعل والقدرة التي بنا فيها الوجوب السابق ومقصود مات المستدل لو رضي بكون الزمان
ازليا وكونه استمرارا موهوما منتزعا من بقاء الواجب وسلمنا ان ذلك يدل على قدرته مع جميع ذلك لا يدل على
القدرة بالمعنى المتنازع فيه وغير ما عرفت من انه يدل على ذلك ح دلالة قطعية نعم لو كان المستدل من القايلين
بامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة لم يقصد بالقدرة المستدل عليها هنا معناها المتنازع فيه بل قصد بها
ان يكون صدور الاثر من الفاعل مقارنا للداعي في الارادة ولو كان ذلك على سبيل الوجوب السابق ولا يقتضي ذلك
عدم دلالتها على المعنى المتنازع فيه فان الدلالة مغايرة للارادة كما لا يخفى . قدس سره في الحاشية من اشتباه
العكس اي من اشتباه كون القدرة دالة على الحدوث بكونه الحدوث دالا على القدرة وقوله كما هو الحق اذعان للدلالة
القدرة على الحدوث وقوله وهو مذهب المتكلمين الى لبيان انهم معترفون بذلك فان القول بلزوم كون الفاعل
موجبا على تقدير قدم اثره مبني على ان قدرة الفاعل تستلزم لحدوث اثره وقوله والفلاسفة الى لبيان انهم
منكرون لذلك فان التعميم في قولهم سواء كان الى مبني على ان اثر القادر يجوز ان يكون قديما باعتبار ما نقل من قواعد
العقائد شاهد للطليبين جميعا والمقصود بقوله نعم لو اريد بحدوث العالم الى ان دلالة حدوث العالم بمعنى مفهوم
ما سوى الله تعالى الذي هو مصداقه بحدوث اول الحوادث الزمانية كالفلك وحركته على قدرة محدثها وان توقف
على كون الزمان امتداد امر موهوما منتزعا من بقاء الواجب بذاته اذ لو كان واقعا في الخارج ومقدارا للحركة الفلكية
يمتنع عليه ضد بدون وقوع الفلك وجب ان يكون محدثه موجبا ويكون احداثه في مبدأ زمان حدوثه واجبا
على ما مر بخلاف ما لو كان امتدادا موهوما منتزعا من بقاء الواجب فانه من الانتزاعيات الثابتة في
نفس الامر ولا يكون يمتنع عليه فيجري فيه الاستفسار ويدل تخصيص حدوث الحادث بحد منه دون سابقه
لا صدقه على ان محدثه مختار على ما مر ايضا لكن دلالة الحوادث اليومية كالموت والحياة ونحوهما على قدرة محدثها
لا يتوقف على ذلك فان حدوثها يدل على قدرة محدثها ونفي كون الزمان واقعا في الخارج ومقدارا للحركة الفلك
ويمتنع عليه ضد بدون وقوع الفلك ايضا وذلك لان اجزاء الحركة الموجودة والزمان الموجود ايضا متشابهة في
تمام الماهية والمؤثر اذا لم يكن مختارا امتنع منه تخصيص بعضها باحداث اثره فيه ضرورة كما مر وما يتوهم من
جواز استناد هذا التخصيص الى تقتضي استمرار سابق او تجدد استمرار لاحق او وصول لحد او لا وصول الى حد

متفق بان هذه الاشياء ليست موجودة فی انفسها فی الخارج ولا منتزعة من حدوث امور موجودة فی انفسها فی الخارج فلا تصلح لان يسند اليها هذا التخصيص وذلك لان الزمان المفروض وجوده فی نفسه فی الخارج متصل واحد باجزائه الوهمية متشابهة فی تمام الماهية وكذا الحركة التی هو مقدارها وكذا الجسم المتحرك بهذه الحركة وكل متحول يقع فيها الحركة سواء كان وصفا اوانيا او استعداديا او غير ذلك لا بد ان يكون وصفا انتزاعيا لا يكون له وجود فی الخارج الا الوجود الانتزاعی ليصح عدم تناهيها ولا يجری فيها براهين ابطال التسلسل فلا تتصل بالحركة حوادث متعددة موجودة فی انفسها فی الخارج والا يلزم انحصار ما لا يتناهی من الموجودات فی انفسها فی الخارج بين حاصرين بيان ذلك ان الفلك اذا تحرك حركة وضعية بقدر دورة مثلا فلا بد ان يحصل له بتلك الحركة اوضاع غير متناهية فان هذه الحركة مشتملة على حدود وهمية غير متناهية ولا يمكن تحققها فی الفلك الا بان يتوارد عليه اوضاع مختلفة متعددة بتعدد تلك الحدود فلو كان الوضع من الامور الموجودة فی انفسها فی الخارج يلزم وجود امور غير متناهية محصورة بين حاصرين هما وضعه فی مبدا الدورة و وضعه فی منتهاها والتزام تحقق وضع فی بعض الحدود دون بعض تحكم وغير نافع فی المقام اذ كل وضعين متجاورين يكون الانتقال من اولهما الى ثانيهما بالحركة المشتملة على الحدود الغير المتناهية فلا بد ان يحدث فيما بينهما وضع اخر اذ لو كان فی اثناء هذه الحركة على وضعه الاول يلزم سكونه وهو خلاف الفرض والتزام ان الفلك فی اثناء الحركة خالية عن الوضع ولا يحصل له وضع الا فی مبدا الحركة ومنتهاها كما ذهب اليه جمع مكابرة وغير نافع فی المقام ايضا فان حركة الفلك عندهم ابدية فيلزم ان لا يحصل له وضع ابدا وانا لم يحصل له وضع ابدا لم يحصل له بالوصول الى حد واللاوصول الى اخر ولا بانتفاء الى حد والتجدد من اخر موجود فی نفسه فی الخارج يصلح ان يستند اليه هذا التخصيص وتجويز ان يستند هذا التخصيص الى الامور الاعتبارية الانتزاعية ايضا مكابرة ومفض الى تجويز ان يجذب مغناطيس بطبعه حديدا دون حديد بمجرد كون الاول ملك زيد والثانی ملك عمرو فلا مخلص الا الاعتراف باستناد هذا التخصيص الى فاعل مدبر مختار مراعی للمصالح والحكم ويتلخص من ذلك ان الاوصاف الموجودة فی انفسها فی الخارج كالسواد والبياض والحرارة والبرودة ونحو ذلك يمتنع ان يقع فيها الحركة فالانتقال من بعضها الى بعض

شبيه بالتدريجي لعقد زمان كل وصف من الاوصاف المتواردة ولذا توهم جم غفير ان الحركة فيها واقعة وتلخص
معنى كلامهم ان الاوصاف المتواردة على المتحرك بتوسط الحركة وكذا الوصول واللاوصول والتقضي والتجدد وكذا
حدود الزمان والمسافة والحركة امور انتزاعية لا وجود لها في الخارج الا الوجود الرابطي فلا يصلح شيء منها لان يكون
مخصصا لوقوع حادث في حد من حدود الزمان دون ما يليه من حدوده والا يكون مشروطا له او جزءا اخيرا للعلة سواء كان
الزمان امتدادا موجودا في نفسه في الخارج او امتدادا موهوما منتزعا من بقاء الواجب فاستناده عطر الله مرقده
ببعض ذلك فيما مر ليس مبنيا على فرض وجود الزمان بل على ما زعمه من كون الزمان قبل وجود الفلك منتزعا محضا
وكون قطعات الحركة شروطا ومعدات لحدوث الحوادث وانتفاؤها مصححا للفاعلية لامتناع التخلف كما يكشف عنه
ما مر نقله عن الشيخ ولذا قال في الشفا في المقالة الثانية سمعته الالهيات لولا الحركة لتعذر الاشكال علينا اي في
ربط الحادث بالقديم وفي استناد الحوادث اليومية وبتبيين ما عرفت الفرق بين كون الزمان موهوما وثابتا
في نفس الامر وبين كونه موجودا اصيلا وما ذكرنا ان حدوث العالم يدل على قدرة محدثه على الاول دون الثاني
وحدوث الحوادث اليومية يدل على قدرة محدثه على التقديرين جميعا وقد بالغ عطر الله مرقده في توضيح ذلك
في موقع الحوالة من اراده فليرجع اليه ونخبة بعض الاذكياء في ذلك فقال الزمان اما ان يكون امرا موهوما منتزعا من
بقاء الواجب قبل تكوين العالم وبعده او يكون امرا واقعيا في الخارج ومقدارا للحركة الفلك ومنتزعا محضا
بدونه وعلى الاول لا بد لحدوث العالم وكذا حدوث الحوادث اليومية على قدرة المكون اذ لا يصح الاستقصا
في الاجزاء الموهومة ولو سلم صحته يمكن ان يتوقف شرط الحدوث في كل منها هو تقضي الاستمرار السابق عليه فلا
يدل على قدرة المكون وعلى الثاني ايضا لا بد لحدوث كل واحد منهما من قدرة اما الاول فحدوث العالم فلانه لا وقت
قبله واما الثاني اي حدوث الحوادث اليومية فلانه يمكن ان يكون حدوث كل واحد منها مشروطا بتقضي الاستمرار
السابق عليه انتهى وظهر مما عرفت ما في تقريره قدس سره اما اولا فلانهما كما بين ان دلالة حدوث
العالم على قدرة محدثه موقوف على القول ببطلان كون الزمان موجودا ومقدارا للحركة الفلك ومنتزعا
محضا بدون وقوع الفلك ذكر من الادلة اربعة تدل عليها بدون توقف على ذلك الاول ان التعذر اللازم
لوجوب صدور احد طرفي الفعل والترك وجوبا سابقا ولا امتناع صدور الآخر امتناعا سابقا ينافي في الفاعل فانه

يمنع لزوم استحقاق المدح فضلا عن العبادة والتعظيم بالنقص عليه تعالى الضرورة وما يبتنى على صونه ان
كثيرا من احتجاجاتهم عليهم لم يبن عليه بدون استدلال منهم عليه كما هو ظاهر للمتتبع وسيتضح ذلك في ذيل
ابطال مذهب المعتزلة في التحسين لا والسمعيات الحق الذي ان نحن تفكر في الافاق والانفس وما روعي
فيهما من المصالح والحكم وتاملنا في خواص المعدنيات والنباتات وتتبعنا في خلق الحيوانات ومصالحها وما اعطيت
من الالات المناسبة لها وفي منافع خلقة الانسان واعضائه وقواه والاثر نجزم بان فاعلها قد راعى فيها مصالحها
ومعلوم ان من راعى المصالح في فعله فهو قادر عليه ومختار فيه بدون توقف على العلم بالقدرة اشارة الى ان

الثالث ان الانبياء قد اخبروا بالقدرة تولية وقد ثبت صدقهم بالمعجزة في قوله

المعجز مفيد للعلم الضروري بصدق مظهره فانا اذا راجعنا الى وجداننا نعلم قطعا ان من ادعى شيئا واتى بما
نجزم ان البشر عاجزون عن الاتيان به يحصل لنا العلم بصدقه من دون توقف على نظر وتجشم اكتساب فلا يلزم هنالك
دور وان توقف اجراؤه تعالى ذلك على يديه على قدرته عليها انما يلزم الدور لو توقف حصول هذا العلم لنا على نظر وكسب
بان ننظر في ان المعجز خارج عن طوق البشر وان ظهوره على يديه يترتب على ما ادعاه يدل على ان من اظهره على يديه مع
قدرته على تركه قد صدقه فيما ادعاه اذ ثم يتوقف العلم بصدقه على العلم بقدرة مظهره على اظهاره وتركه اذ لو كان مضطرا في
اظهاره ولم يكن قادرا على تركه فصدقه فيما ادعاه اذ ثم يتوقف العلم بصدقه على العلم بقدرة مظهره على اظهاره وتركه اذ لو كان
مضطرا في اظهاره ولم يكن قادرا على تركه لم يدل ذلك على تصديقه اياه ولم يعلم به صدقه فلو توقف العلم بقدرته
على العلم بصدقه ايضا يلزم الدور والجواب ان حصول العلم الضروري بصدق مظهر المعجز بمحض الاتيان به يدل على كون
من اجراه على يديه قادرا على اجرائه وتركه اذ لو جوزنا ان يكون مضطرا فيه لم يكف في حصول العلم بصدقه بمحض اتيانه
بل لابد مع ذلك من العلم بان من اجراه على يديه اجراه بقدرته واختياره وعلله بعض الاذكياء بان ما اجراه الله
المعجز فيد بشخص لتصديق ما يدعيه دونه متخصص في وقت دون وقت ازيد لك على قدرته انتهى وفيه ان هذا لا يدل
على كون حصول العلم بالصدق بسبب المعجز والا على القدرة بل على كون هذا الاجراء للتخصيص بتلك الخصوصيات
والا عليها وايضا لا اختصاص لهذا الاجراء بكونه دليلا عليها فان احداث كل من الحوادث اليومية باعتبار اشتماله على
تخصيص بزمان او مكان او وضع او مقدار او غير ذلك من الخصوصيات يدل على قدرته تعالى لما ينتقل منه الى ثبت السابقة
ثم قد تبين وتقريره الى المحقق تقريره ان اختيار العبد كلا من طرفي فعله الاختياري وتركه واجب بالوجوب السابق

لانه

لانه موقوف على الارادة وواجب بالنسبة اليها والوجوب بالنسبة الى الموقوف عليه وجوب سابق اما ان اختيار
كل منهما موقوف على الارادة فلان اختيارية كل منهما موقوف على صفة مخصصة له بالوقوع ولا نعني بالارادة الا هذه الصفة
واما انه واجب بالنسبة اليها فلانه لو لم يجب بالنسبة اليها لجاز ان يتخلف عنها فلم تكن هي صفة مخصصة بالوقوع
ثم الغرض من تقييد هذه بكونها واقعة عليه الاشارة الى انها لا يجب ان تكون موقوفا عليها للمراد ومن اجزاء
علته التامة اذا كانت واقعة عليه اى بوقوعها قبل وقوع المراد متوسط فى الترتيب بين مرتبة وقوع المريد
ومرتبة وقوع المراد وذلك بان لا تكون صفة مخصصة من المريد فى مرتبة صدور المراد عنه اذ لو كانت صفة كذلك
لم يصح ان يتوقف عليها المراد وكان تكون من اجزاء علته التامة كما مر فى الجواب عن الشك الرابع ومن تقييد وقوعها
كذلك بقوله حين حدوث ذلك الفعل الاختيارى او قبله ايضا الاشارة الى ان ذلك يتأتى على ما ذهب اليه
ابو الحسين ومن تبعه فى الداعى القوى الى الفعل فى المخلوق وعلم مصلحة الفعل فى الخالق من وقوعهما مقارنا
لوقوع المراد زمانا فان القدرة ما دامت قبل وقوع الفعل عنه فاذا قوى الداعى وجب وقوع الفعل بدون تخلل
زمان بينهما وعلى ما ذهبنا اليه الاشاعرة فى الميل القلبى فى المخلوق والامر الشبيه به فى الخالق من وقوعهما قبلنا
ومعا ما علمنا ايضا فانهم لم يذهبوا الى وجوب الفعل بالنسبة الى الارادة وجوبا سابقا بل جوزوا تحققها حين وقوع الفعل

وقيل وقوعهما ايضا لكن الشك يقول ان الفعل بالنسبة الى الارادة المتحققة حين وقوع

اذ كونها صفة مخصصة يقتضى ذلك كما مر وتوهم بعض الفضلاء ان هذا الترديد جار فى كلام المذهبين فناقش
فى وقوع الميل حين حدوث الفعل بان هذا الميل انما يحصل لمن لا يقدر على الفعل بقدرة تامة بخلاف القادر التام
القدرة اذ يكفيه فى الداعى كالشوق الى المحبوب فانه حاصل لمن لا يكون واصلا اليه دون الواصل وفى وقوع الداعى
قبل حدوث الفعل بانه مناف لكونه موجبا له ثم سكت عن الاول ودفع الثانى بان هذا اذا توقف على شرط
اخر منتظر كحضور وقته مثلا وبما عرفت ظهر اندفاع ما اجيب به من ان القدرة التامة على الشيء لا تقتضى انتفاء الميل
اليه حين حدوثه لجواز ما يتصور هناك ان يتمنى هذا الميل قبل الحدوث وهو غير مضر بالمقصود وايضا هو غفلة
عن فائدة التقييد بقوله جازم لا فتور فيه ولا تضعيف اذ يستفاد منه ان المراد به الميل المقارن لانتفاء
النقص فعل المراد اضمارا جازما ويعبر عنه بالعزم المصمم اذا كان قبل حدوث الفعل وبالقصد اذا كان عند حدوثه
كما سيتضح وحينئذ يكون متحققا حين حدوث الفعل وايضا ولم يذكر فى تعريف ارادة الترك ما لا انها معلومة بالمقايسة

واما لانها لا تستتبع ارادة بل كما هو كما في قوله تعالى ولكن كره الله انبعاثهم ثم المراد بالتقديرين تقدير كون الارادة من قبيل العلم كما ذهب اليه ابو الحسين وتقدير كونها ميلا او شبيها به كما ذهب اليه الاشاعرة فيفيد ان الارادة في العبد وفي الله تعالى سواء حملت على ما ذهب اليه ابو الحسين واتباعه او حملت على ما ذهب اليه الاشاعرة تكون واجبة الافضاء الى المراد بالوجوب السابق من مصاحبتك حفظا لكونها صفة مخصصة على ما مر ولا يقتضي ذلك وعلى كون الارادة واجبة الافضاء الى المراد بالوجوب السابق عند الاشاعرة ايضا فلا يرد ان ذلك مناف لما ذهب اليه الاشاعرة من عدم وجوب شيء عليه تعالى لقولهم بنفي قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وبجواز تخلف المعلول عن العلة التامة ولما مر في تحرير مذهبهم من ان الفعل الاختياري للعبد باعتبار قدرته فيه مؤثرة في هذا الفعل وعلم الله انها تؤثر فيه بدون وجوب سابق لو لم تؤثر قدرة الله تعالى التي هي اقوى منها وقوله من فعل الله تعالى اي عند الاشاعرة وقوله او فعل العبد ايجابا اي عند ابي الحسين واتباعه والمراد بقوله والا يلزم التسلسل ان ارادة العبد لو كانت فعلا اختياريا عنده لكانت مسبوقة بارادة اخرى وهكذا فيلزم التسلسل وقوله وموجبة لفعل المراد بشرط القدرة للاشارة الى ان كونها من فعل الله تعالى او من فعل العبد ايجابا مع كونها موجبة لفعل المراد بالوجوب السابق لا ينافي كون المراد فعلا اختياريا للعبد فان ايجابها الفعل المراد انما هو بشرط تحقق القدرة في العبد وبهذا الاعتبار يصح كون المراد فعلا اختياريا له وقوله اما عين ذاته اي عند ابي الحسين واتباعه وقوله او زائدة عليها اي عند الاشاعرة قدس سره والجواب ما اشير اليه الحاصل ما اشير اليه ان مصداق الارادة منحصر في ثلثة امور لا ثالث لها احدها مشترك بينه تعالى وبين العبيد وهو الاحداث والثاني مختص بالعبيد وهو الميل القلبي الجازم وليس شيء منها ما يتوقف عليه كل فعل اختياري فان الاول من صفات الفعل وفي مرتبة المعلول على ما مر فلا يتوقف عليه فعل اختياري اصلا والثاني فعل اختياري للعبيد فلو توقف عليه كل فعل اختياري يلزم الدور او التسلسل ولو تجاوزنا عن ذلك فلا نسلم كونه واجب الافضاء الى الفعل لما نشاهد من فسخ العزائم ونقض الهمم على ما سيفصل في تحقيق الجواب ويجعل الحاصل تسليم كون الارادة صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع وتسليم كون فردها المختص بالعبيد ميلا قلبيا جازما كما ذهب اليه الاشاعرة واثبات كون فردها المشترك بينه تعالى وبين العبيد منحصرا في الاحداث بهذا الحديث ومنع كونها ما يتوقف عليه كل فعل اختياري ومنع كون فردها في العبد الداعي الاقوى

وفي القديم تعالى بالمصلحة او امر اخر قديما شبيهه بالميل القلبي ثم منع كونهما واجبة الاقتضاء الى الفعل وظهر بذلك سقوط
ما ذكره بعض الفضلاء من ان هذا الجواب غير حاسم لمادة الشك فان صاحب الشبهة ادعى توقف الفعل على صفة
موصوفة بما ذكر فالجواب بان ارادته تعالى هي الاحداث وانما احد فردي ارادة العبد ليست مما يتقدم على
الفعل وان فرده الاخر ليس مما يتوقف عليه جميع الافعال الاختيارية وليس بموجب لما يتوقف عليه ليس دافعا
فيما ادعاه من وجوب الصفة المذكورة انتهى وظهر بذلك ايضا ان جواب الشك باختيار ان تلك الصفة هي
التي عدم معه وجوب الفعل معه بمثل ما مر في جواب الشك الاول ان نفي الوجوب معه بما مر هنالك وبمثل
ما مر في جواب التقرير الثاني للشك الرابع ان نفي بما مر هنا غير سديد لكونه خاليا عن تحقيق ما هو
مصداق الارادة في الواقع ومن تحقيق عدم توقف الفعل عليه وعدم وجوب الفعل معه فتدبر احرى
عن الارادة مقصود السائل هنا السؤال عن مصداق ارادة الفاعل لافعال نفسه التي هي الاولية
ليفيض عليه مصداق ارادته لافعال غيره ولافعال نفسه الباطنية ولافعال نفسه الظاهرية الثانوية
ومصداق ارادة التارك للترك باقسامه وليس مقصوده السؤال عن مفهوم الارادة فانه
مفهوم من اللغة ومشترك معنى بينه تعالى وبين مخلوقاته والا يلزم صحة سلبها عنه تعالى حقيقة لغة وهو عين
كسلب صفات الذات عنه ومنطوق الجواب بيان ذلك المصداق بانه في العبد عزمه على ذلك الفعل واحداثه
له وفي الله عز وجل منحصر في احداثه له ويفهم منه ان مصداق ارادة الفاعل لفعل نفسه الثانوي ولفعل غيره في
العبد ميله اليه واحداثه ما يفضي اليه وفي الله تعالى منحصر في ذلك احداثه اياه ومصداق ارادته لترك نفسه الثانوي
ولترك غيره في العبد ميله الى ذلك الترك وان يصدر عنه ما يفضي اليه سواء كان فعلا او تركا وفي الله تعالى
منحصر في ان يصدر عنه ما يفضي اليه فعلا كان او تركا واما الغيب الظاهري كالميل والعزم التاكيد فليس من
شانه تعالى ان يصدر عنه بدون توسط غيره كسائر افعال العباد فلا يصدر بدون توسط غيره هو ولا
تركه عنه لان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فلا يتصور ان يكون صدوره او صدور تركه عنه مصداقا
لارادته او كراهته لا لفعل الاولي ولا لفعل الثانوي ولا لفعل غيره نعم يتصور فيه تعالى ان يجبر غيره بتحريك المرتعش
على الحركة الارتعاشية التي تكون موصلة الى غيره او ان يصدر عنه فعل او ترك يفضي الى صدوره او صدور تركه من غيره

احداثه ما يفضي اليه مصداق ارادة الترك
ترك غيره ان يلقي العبد ميلا اليه ونزل احداثه
اياه وفي الله تعالى منحصر فيه

باختياره وح يكون موجبا ذلك الفعل واما في العبد فهو وتركه جايز الصدور عنه فيتصور ان يكون صدوره او

صدور تركه عنه مصداقا للارادة اياه او كراهته له وح يكون مصداق ارادته وكراهته منحصرا في صدوره او صدور

تركه عنه للامتناع ان يكون هو او تركه مسبوقا بصدور فعل غير ظاهر آخر عنه ويتصور ايضا ان يكون صدوره

او صدور تركه عنه مصداقا للارادة فعلا آخر ظاهرا او تركه آخر ظاهرا او لكراهته شيء منها وح يكون مصداق

الارادة وكراهته لذلك الفعل او الترك الظاهرين شيئا ما و الفعل او الترك الباطنيان وهو المعبر

عنه بالضمير الثاني احداث ذلك الفعل الظاهر او تركه احداثه والمراد بالضمير هنا العزم او الاهتمام به

ومع الميل والشوق والتمني والحيلة في التوصل الى الفعل وليس المراد انه لا يكون ارادة فعل اختياري

في العبد الا بالضمير فانه مستلزم للتسلسل لان الضمير يعني العزم من الافعال الاختيارية كما يجيء

وقوله وما يبد ولا يعني ما يقصد لان يفعله بدون لزوم اضطرار فيه لا يعاد اه لان الضمير لا يوجب الفعل

لجواز ان ينفسخ والمراد بالبعدية في قوله بعد ذلك البعدية الزمانية ومن في من الفعل بيان و الفعل

بفتح الفاء مصدر بمعنا الاحداث لا بكسرها بمعنى الاثر الحادث لانه مراد للارادة ولا يبهمان يكون من صلة

يبدو او الفعل بالكسر كما قد يتوهم لان في الحصرين المذكورين هنا تصريحا بخلافه وقوله فارادته من وضع

الظاهر موضع الضمير ولا يرد عليه ان اتحاد الارادة والاحداث يقتضي ان يكون ان شاء الله فعل كذا بمعنى اتحاد

الشرط والمشروط لان الشرط فيه عبارة عن احداث الماء الذي هو اول مخلوقاته وشيئة لما عداه من المخلوقات

والمشروط عبارة عن احداث شيء مما سواه من المخلوقات كما يقتضيه ما روي عنهم عليهم السلام من انه تعالى خلق المشية

بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية نعم لا يبعد ان يقال ان شاء الله احدث الماء وهذا يمتنع ان يكون فعله تعالى

الظاهر فالاولى ان يفسر في خلق الماء ولا يجوز ان يكون له تعالى فعل آخر غير مسبوق بما يقتضي السير لكان احداثه

ايضا كاحداث الماء ولا يبعد ذلك التعليق في احداثه ايضا كالابعد في احداث الماء والتروية في انشاء النظر فيه

وترك التعجيل في الجواب عنه والهم القصد والتفكر الانتقال من ضمير الى ضمير وكون هذه الصفات منفية

عنه تعالى مبني على انها من لواحق النفوس البشرية وتوابع الجهل ونقصان العلم وهو سبحانه منزه عن جميع ذلك

وقوله بلا لفظ ولا نطق بلسان اشارة الى ان استعمال القول وكن هنا على سبيل الاستعارة التمثيلية عن تقرير كمال

نفوذ

نفوذ ارادته تعالى قدس سره لا افعال نفسه الظاهرية الاولية وللبعض الفضلاء بحث من الافعال المولدة تحريك
اليد مثلا بناء على ما ذهب اليه من كون النفس جسما هوائيا فان فعلها الاولى ح هو تحريكها نفسها انتهى قوله
قدس سره في الحاشية انما حملنا الخ قال بعض الفضلاء لان تحمل السؤال على عمومه ويكون حضور الجواب
ببيان ارادة الفعل بناء على ان ارادة الترك يعلم بالمقايسة بل لان الترك لا يحتاج الى ارادة متعلقة به نفسه ومصداق
ارادته عدم ارادة الفعل كما يدل عليه قولهم في حد القدرة انها كون الشخص بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
وايرادهم النزاع المشهور بين المعتزلة وغيرهم على المفتين القائلين بان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
وما اراد الله كان وما لم يرد لم يكن وهذا تعليل الترك بعدم الارادة في قولنا لم يريد فلم يفعل وما ورد مما يدل على
كون الترك مرادا فوجهه ما ذكرنا من كون مصداق ارادته عدم ارادة الفعل ويكون الاحداث في قولهم وارادته
احداثه اعم من احداث المراد ومن احداث ما يفضي اليه اذ كلاهما يصدق عليهما انها احداث حقيقة بناء على
المراد بيان مصداق الارادة من حيث انها ارادة وان تعلقت بفعل ثانوي لا بيان مصداقها من حيث انها ارادة
وان تعلقها بفعل اولي او ثانوي فانه كلام اخر غير منظور هنا فتح بعض كون الضمير المجرور في احداثه للفاعل
انتهى ولا يخفى ان ما ذكره المحشي قدس سره اجود وبلفظ الحديث العمق فان الجواب ببيان فرد خاص مما سأله السائل
مما يوهم انحصار فرد السؤال في ذلك الخاص وكان هذا الفاضل اعتنى بذلك حيث جعل عدم احتياج الترك الى
ارادة مستقلة به نفسه من المحتملات مع انه يكون عدم ارادة الفعل مصداقا لارادة الترك مع ان من
المعلوم ان الترك كالفعل في انه عمل صادر عن المختار حقيقة ومحتاج الى ارادة مستقلة به نفسه كما يدل
عليه تعلق التكليف به ولا يجوز ان يكون مصداق ارادته عدم ارادة الفعل مطلقا والا يلزم ان يكون
من لم يرد الطيران لعدم خطور ببالها اصلا تاركا للطيران فلما كان عدم ارادة الفعل من المختار مع الداعي
مستلزما لارادة الترك صح التعبير عنها به وليس قولهم ان شاء الله فعل وان لم يشأ لم يفعل صريحا في ذلك
لجواز ان يكون هو تعريفا للقدرة على الفعل ويكون تعريف القدرة على الترك ان يكون الشخص بحيث ان شاء
ترك وان لم يشأ لم يترك معلوما بالمقايسة وكذا قولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فلعل الموصول
فيهما اعم من الفعل والترك ولو صح التشبث بقولهم لم يرد فلم يفعل في ذلك صح التشبث بقولهم لم يرد الترك

فلم يترك فان عدم ارادة الترك مصداق للارادة الفعل وحمل الاحداث على الاعم من احداث المراد واحداث ما يفضي اليه بعيد كما يومي اليه قوله ولكنه مجاز فالاقرب ان يحمل على احداث المراد المفهوم بقرينة المقام فقط واما اذا كان الضمير فيهما له عز وجل فلان الاظهر ان يكون المفعول المقدر في احداثه هو المفعول المقدر في ارادته لا ما يفضي اليه قدس سره الاول وهو المشترك الاحداث اي الاحداث التابع للداعي فانه فرد الارادة لا الاحداث مطلقا كما هو الظاهر وقوله واذا كان الاحداث مطلقا الى ناظر الى ما مر في جواب الشك الرابع يعني واذ قد ثبت ثمة ان الاحداث مطلقا ليس نفسه مقدما على المعلول ثبت ان ما هو فرد الارادة ليس متقدما عليه بطريق الاولى وبهذا التقرير ظهر اندفاع ما اورد وههنا من انه ان اريد بالاحداث الاحداث المطلق كان عدم صحته في نفسه منافيا لقولنا الاحداث المقيد المعبر عنه بالارادة وان اريد به المقيد بكونه تبعا للداعي اشكل التفريع في قوله واذا كان الاحداث مطلقا غير متقدم على المعلول فالاحداث المقيد المعبر عنه بالارادة الخ قدس سره والظاهر ان الى اخر انما كان هذا اظهر لانه اوفق بقوله كما انه لا كيف له فانه لا فيه لنفي الجنس جزما قدس سره الميل القلبي الجازم الذي ليس فيه فتور ولا تشويش مراده بالتقييد بعدم الفتور ان يكون هذا الميل مقرونا باضمار النفس فعل المراد اضمارا راسخا وبهذا الاعتبار يسمى عزما ويكون فعلا اختياريا ويقال له القصد كما يومي اليه ما نحن في حاشيته قدس سره كتبه على قوله وان صدها الخ وبالتقييد بعدم التشويش ان يكون في وقت الفعل سواء كان حادثا في هذا الوقت او كان متقدما عليه وباقيا الى هذا الوقت ويتلخص من ذلك ان المراد بمورد الارادة مطلقا عند الاشاعرة وباحد فرديها المعبر عنه في الحديث بالضمير العزم على الفعل حين الفعل لا العزم المقرون بالتشويش السابق على وقت الفعل ولا الميل المطلق فقد هذب القيدين ان الميل والشوق الى الشيء اذا كان مع فتور بان لا يكون مقرونا باضمار النفس فعل المراد اضمارا راسخا لا يسمى عزما ولا ارادة واذا كان مقرونا بذلك كان مع التشويش عزما وهو عدم ارادة فذات العزم والارادة امر واحد يتخصص هو الميل المقرون بعدم الفتور وانما يتغير زمانه فقبل الفعل يسمى عزما على الفعل وحين الفعل يسمى ارادة للفعل ولاينا في ذلك قوله وما يلهم ويعد ذلك من الفعل فان ذلك اشارة الى الضمير

فالمراد به

اما اذا كان الضمير في ارادته عائدا الى المراد ...

والمراد بالعزم ههنا محل الارادة باعتبار ان ذاته متحد معها على ما مر وقد غفل بعض الفضلاء عن فايدة القيد بين
فتارة قال فيها اى فى تفسير ثانى فرعى الارادة بالميل القلبى مسامحة فان المتبادر من الميل هو انبعاث النفس
ونزوعها الى المراد وهى لا يكون فعلا اختياريا للعبد بل هو بالشهوة اشبه ولذا ذهب بعضهم الى تفسيره بالشهوة
والاولى ان يقال انه اضطرار النفس نحو المراد اما فى الحال فيكون فعلا واما فى الاستقبال فيكون عزما وح يكون
فعلا اختياريا للعبد وصفة له انتهى وتارة قال فيما فهم منه اى من تقييد الميل القلبى بعدم الفتور والتوقف
ان هذا الميل اذا كان مع فتور وتوقف اعنى عند كونه مترددا لا يكون ارادة وهو خلاف مدلول قولهم فى الحديث
وما يشعر لهم بين ذلك والعرف والقائلون بكون الميل ارادة لم يجعلوا كونه بلا فتور وتوقف شرطا فى
كونه ارادة بل انما جعلوه شرطا فى ايجابه المراد انتهى ولو كان المحشى قال لم يقيد الميل فى تفسير الارادة بل
من كان قائلا بايجابه المراد وقد قيده الاشاعرة به من قولهم بعدم الايجاب كما مر فى تقرير الشك قوله
قدس سره فنقول فى جواب الشك عين اجرائه فى العبد اى باعتبار ثانى فرعى الارادة المختص بالعبد فان
جوابه باعتبار اولهما فقد ظهر مما مر سواء اجرى فى فعله تعالى او فى العبد قوله قدس سره كما يجئ فى بحث الواجب
الموسع يجئ بيان الواجب الموسع كصلوة الظهر يجب على المكلف بدخول الوقت وما دام الوقت موسعا
فهو مخير بين الاتيان به وبين العزم على الاتيان به ولو اخل بهما اثم ولذا لم يبق منه الا مقدار فعله تعين الاتيان
به وزال التخيير قوله قدس سره ولم يسلم المحقق الخ نتيجة لخلط ما ادعاه من ان هذا الميل الجازم ليس جزءا من
العلة التامة لكل فعل اختيارى بان المحقق لم يسلم تحققه فى اجزاء العلة التامة لفعل اصلا فضلا عن لزوم
تحققه فى علة كل فعل اختيارى فقد قال بعض الفضلاء الاظهر ان بناءه على ما ذكره المحقق على ما مر من ان الميل انما يحصل
لمن لا يقدر على الفعل المراد لقلة قدرته بخلاف الفاعل التام القدرة اذ يكفيه الداعى لا ان هذا الميل لا يحدث
اصلا وانه بناء على المشتبا دون لفظ الميل فان النفس لا يتوهم منه عدم مجامعته لكمال القدرة انتهى وقد عرفت
ما فيه فتذكر قوله قدس سره وبالجملة تاثيره مما يمكن ومراده آه اشارة الى ما ذكره طاب ثراه فى الرسالة المخفية
من ان نسبة الافعال الاختيارية سواء كان من استقلال او من العبد وسواء كان فعلا جزئيا او غيره لا يبعد
لا يتوقف على الميل القلبى الجازم المعبر عنه بالعزم كما ان ترك الفعل لا يتوقف على عدم العزم على ذلك الفعل

ولذا قد يقع الترك مع تحقق العزم الجازم على الفعل اذا صعب الفعل وتوقف على ارتكاب امور شاقة وان ملاحظة
في بعض الافعال لهو بعنوان المقارنة دون التوقف وما يتفرع على ان شيئا من الافعال او الترك الاختيارية
لا يتوقف على العزم عليه ان القدرة على الفعل لا تكون الا مع القدرة على الترك والقدرة على الشيء لا تتحقق
الا مع استجماع جميع ما يتوقف عليه ذلك الشيء فلو كان العزم شرطا لفعل مما يتوقف عليه الفعل والعزم على
الترك مما يتوقف عليه الترك يلزم ان يجتمع في كل منهما عزمان متضادان فالمتعين هنا ان احتمال توقف
الافعال الاختيارية الغير العلاجية كالنظر في سقم دليل وصحته وكالعزم على الصلوة قبل حلول وقتها وبينها
عند الشروع فيها وكتوطين النفس على وجود الواجب وعصمة ونبوة النبي وامامة الامام الحق وامثال
ذلك على الميل القلبي الجازم احتمال مستبعد بل بحيث لا يمكن دعواه لمدع اصلا فغاية ما يمكن دعواه بعد
الاغماض عن الحق انما هو توقف الافعال الاختيارية العلاجية وذلك لا يفيد المتكلم في اثبات ما ادعاه
من توقف كل فعل اختياري عليه وقد غفل عن ذلك بعض الفضلاء فاورد عليه انه يخرج بقوله علاجي افعال
القلب فالصحيح ان يقال كل فعل اختياري سوى هذا الميل انتهى ورد بعض الاذكياء بان قوله علاجي مذكور على
سبيل التمثيل وهذا مع ملاحظة لفظ الكل في كل فعل اختياري عجيب بل اقول بعض الفضلاء اختار هنا تفصيلا
فقال ما مضمونه ان الفعل الاختياري اذا كان ملتفتا اليه ملحوظا في نفسه كان موقوفا على العزم وان كان ذلك
الفعل نفس العزم كالعزم على الاتيان بالموسع واذا لم يكن كذلك بان يكون وسيلة وسببا لصدور فعل
اخر لم يكن موقوفا على العزم وان كان من افعال الجوارح كتحريك العضلات بتحريك الالات وبا نفه
تنقيح ذلك من اراده فليرجع اليه قدس سره لانه لا يمكن التزام الاكتفاء في ذلك ما ورد عنهم عليهم السلام من ان
العزم على الكفر لا يوجب عقابا ولعل العقاب على فعله فان ذلك مبني على الواقع اعني انتفاء وجوب شيء من الافعال
الاختيارية بالميل المذكور وهو بالسابقة قدس سره ثانيا ان هذا الميل الخ ان قلت المشار اليه بهذا
هو الميل المذكور سابقا في تفسير ثاني فردي الارادة اعني الذي لا يتصور فيه ولا تشويش وبيانا بعضه قوله
ولما يتغير زمانه وكونه مع انتفاء الفعل ومع التشويش لدلالة التزام ان فيه تشويشا قلت المشار اليه بهذا الميل
ذات الواحد الشخصي الذي يكون مع تقدمه على الفعل نحوا وحين الفعل زيادة وقد فرض كونه مع التشويش بعوض

تقدمه

فعزمه على الفعل بمنزلة للنه قد يتقدم عليه بزمان فلا ينافيه الحكم بانه حين الفعل يتغير كونه مع التسويف
ويصير مع انتفائه على ان الارادة قد تطلق على العزم المقرون بالتسويف كما يشعر به قوله ويسمى بهذا الاعتبار عزما ايضا
فان قلت انا نفرض كونه مع التسويف يخرج عن حد الارادة وح لا ضير في عدم تسليم كونه واجب الافضاء الى الفعل قلت
المسمى ارادة انما هو ذات هذا الميل واذا عرفت انه لم يكن واجب الافضاء الى الفعل عند انتفاء الفعل لعدم كونه
واجب البقاء الى وقت الفعل عرفت انه لم يكن واجب الافضاء الى الفعل في وقت الفعل ايضا وان وقع الفعل
معه عقيبه فوقوعه معه وقوع بدون وجوب اذ لم يحصل له بالبقاء الى وقت الفعل تغير في ذاته او تبدل في صفاته
بل هو هو كما كان عند انتفاء الفعل ولم يكن واجب الافضاء اليه قوله قدس سره وينبغي تشخصه حين الفعل اذا
عرفت انه الميل المقرون باضمار النفس فعل المراد اضمارا جازما عرفت انه لا بعد في بقائه بتشخصه الى حين
الفعل كما توهمه بعض الفضلاء قوله قدس سره في الحاشية وقد اشير اليه اي ذلك الى المراد اي لما قول ان
العباد ما شاؤا في وقت ان يصنعوه في ثاني الوقت صنعوه البتة في ثاني الوقت فان صنعهم ما
شاؤا موقوف على الاذن مفهوم دلالة على ان الشيء قد يتخلف عن المشية قوله قدس سره كما يشعر به قوله تعالى
فانه يدل على ان الشخص لا يدري في اليوم ما يكسبه غدا مع انه لا يدري في اليوم ما تعلق عزمه بكسبه في الغد
فلو كان تعلق العزم بشيء واجب الافضاء الى ذلك الشيء يلزم ان يدري في اليوم ما يكسبه غدا قوله قدس سره
وما يشاهد من فسخ العزايم الخ فان انفساخ العزايم قبل وقت الفعل يدل على عدم وجوب افضائها الى
الفعل عند انتفاء الفعل وذلك يدل على انه لم يكن موجبا للفعل حين الفعل ايضا كما بينه قوله قدس سره وهو
لا ينافي ما سبق الخ يعني لا تنافي بين ما يفهم من قولهم وما يتبعه والهمه من ان الفعل الصادر بعد الضمير اختياري
وما يفهم من قولهم بعد ذلك من ان صدور هذا الفعل انما يكون بتعلق الضمير به وان صدور الفعل بتعلق
الضمير به لا ينافي كونه اختياريا كما لا ينافيه كونه تركه جايز الصدور بتعلق ضمير اخر بتركه نعم لو كان واجبا
بالنسبة الى الضمير الاول لكان منافيا له قوله قدس سره فقد تحقق بدون هذا الداعي اي بدون الداعي القوي
وذلك بان يتحقق بالداعي الضعيف او المساوي فهو ناظر الى ما مر في اول جوابي الشك الاول وقوله وايضا
ليس الوجوب الخ ناظر الى ما مر في ثاني جوابيه قوله قدس سره انه لا يجب الفعل معه اصلا كما بعضا لا ذكيا

ان السيد ذهب الى نفي وجوب الفعل مع هذا الداعي القوي اصلا لا سابقا ولا لاحقا وهذا عجيب لانا نعلم بديهة ان الفعل
يقع مع هذا الداعي البتة لكن لا يكون هذا الوجوب وجوبا سابقا انتهى وفيه ان نفي وقوع الفعل بالداعي القوي البتة
غير مسلم لجواز ان يقع بالداعي الضعيف على ما مر ولو سلم انه يقع به البتة فلا نسلم انه يفيد الوجوب اللاحق
والمستفاد مما مر انه وجوب غير سابق ولا لاحق وانه شبيه بالوجوب السابق قدس سره ومتساوية في انفسها
قال بعض الفضلاء في هذا القيد اشارة الى ان تساويها في الصفات مطلقا ممتنع فلا يلزم من اشتراك الداعي القوي الى الكل
فيها ان لا يختص شيء منها بما يصلح داعيا للتخصيص لا يقال فح يكون داعي الاطلاع داعي التخصيص داعيا
مختصا باحدها فلا يكون الداعي القوي مشتركا بينها لانا نقول ان المشترك هو الداعي القوي للكل نفسه والمقصود
ابطال كون ارادة الكل هي داعية وما ذكرنا ظاهر لمن تدبر في كلامه وح لا يكون هذا قولا بجواز الترجيح
بلا مرجح ولا يتجه عليه العجب انتهى والظ ان قوله في انفسها احتراز عن الصفات الانتزاعية التي اتصفت بها
بالنظر الى الامور الخارجة عنها كمكانها وزمانها ووضعها بناء على انها كثيرة وغير ملحوظة للجائع ولا يحصل
بالاتصاف بها رجحان عنده والضابط فيه ان يتساوى الصفات الملحوظة للجائع في ترجيح بعضها على بعض سواء
كانت متعلقة بكلها كلونها وطعمها ورائحتها او متعلقة باحدها كقربها وبعدها من يده او غير ذلك
ولذا فرض كون قربها من يده قربا واحدا كيف لا وهو من الامثلة الثلثة المشهورة التي تمسك بها
القائلون بجواز الترجيح بلا مرجح وصاحب المواقف ادعى ضرورة وقوعه فيها ولو جاز مثل هذا التوجيه فيه جاز
في اخويه بمعنى طريقي الهارب وقدحي العطشان قوله قدس سره وفيه ما فيه اشارة الى ان التساوي في
جميع الصفات الملحوظة في ترجيح بعضها على بعض تم وان قوله ان الدواعي القوية تتعلق بالجميع ممنوع فان
الداعي القوي هنا متعلق بالقدر المشترك بينها لا بجميعها ولا يمكن ان يراد بجميعها كل واحد منها لان قوله يجد نفسه
قاصدا الى الجميع يأبى عن ذلك وان هذا قول بالترجيح بلا مرجح بمعنى الترجيح بلا داع مختص اصلا واستحالته ضرورية
قوله قدس سره واعلم ان الارادة مساوقة للداعي المخصص لا ينافي ذلك ما مر من ان للارادة فردين لا ثالث
لها اذ ليس المراد بمساوقتها للداعي المخصص ان يكون هذا الداعي فردا لها كما قد يتوهم بل المراد به متابعتهما
في التحقق بحيث يكون تحقق كل منهما بدون الاخر ممتنعا والمراد بالداعي المخصص ما يعم مدعوه سواء كان قويا

بالنسبة

بالنسبة الى معارضه او منعيفا وباعتبار هذا القيد صار مساوقا للايجاد دون مرتبة المعلول قوله قدس سره وكذا الوجوب
بالنسبة الى الداعي المقتضي عنه ذلك لان الفعل موقوف على الداعي من حيث هو ليس واجبا واما الداعي المقيد بهذا
الوصف فالفعل وان كان به واجبا به لكن ليس موقوفا عليه بهذا الاعتبار ليكون ذلك سهوا سابقا قوله
قدس سره في الحاشية ومن توهم ان مقصوده ثم اه من توهم ذلك من الحديث شيخنا البهائي رحمه الله قال في
الاربعين الصفات التي نثبتها له سبحانه انما هي على حسب اوهامنا وقدر افهامنا فانا نعتقد اتصافه باشرف
طرفي النقيض بالنظر الى عقولنا القاصرة وهو تعالى ارفع واجل من جميع ما نصفه به انتهى ولما كان ذلك حطا
فاحشا لكونه متضمنا لسلب الوجود والحيوة والعلم والقدرة ونحو ذلك مما يتهما المعطلة التي يعرفها كل من
يعرف اللغة منه تعالى وذلك كفر اعاذنا الله منه قدس سره في الحاشية نعم لو قال ان مقصوده انه لا اعتقاد الخ
ولو قال المقصود انه لا اعتماد على ما نفهم من حقيقة صفاته كحقيقة علمه هل هو حصولي او حضوري او فعلي
او انفعالي او نحو ذلك من الخصوصيات لكان له وجه قوله قدس سره نحو قولهم ان شاء فعل المتفاوت في قولهم في
حد القدرة ان شاء فعل وان اراد فعل شرطية لزومية لانها صادقة ازلا وابدا في جميع مقدورات الله تعالى
سواء كانت واقعة في وقت ما او لم تكن واقعة اصلا والاتفاقية عامة كما نسبها وخاصة لا تصدق الا مع وقوع
التالي في وقت ما ويتفرع على ذلك امور عشرة الاول ان المشية يتحقق في كل فعل اختياري متقدمة عليه لان
الجزاء في اللزومية ان يكون مترتبا على الشرط ومتاخرا عنه الثاني انها غير الاحداث والا يلزم ان يكون
الاحداث متقدما على المعلول وان يكون قولنا ان شاء فعل بمعنى ان فعل فعل الثالث انها غير الميل لان الميل
ممتنع عليه تعالى في كل افعاله بالاتفاق وعلى العباد في بعض افعالهم الاختيارية لئلا يلزم الدور او التسلسل الرابع انها
غير العلم لانه لا يصدق ان علم الله فعل ولان علم الله ومشية حادثة الخامس انه يلزمها حدوث العالم لان التالي في
اللزومية لازم للمقدم وظهر بما قررنا انه لا يمكن ان يجاب عن هذه الشبهة بمنع كون هذه الشرطية لزومية
كما توهمه بعض الاذكياء قدس سره هذا الخبر صحيح لنا ان ذلك لانه لا يصدق على قدرته تعالى او لمخلوقا
لان المشية محدثة ومخلوق له تعالى على ما دلت عليه الروايات فلو كانت قدرته تعالى على المخلوق عبارة عن كونه
بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل يلزم ان يكون اول افعاله مسبوقا بمشية ومخلوقا ثانيا بالنسبة اليها

وهو خلاف المفروض ويلزم ايضا ان يكون خلق مشيئته مسبوقا بمشية اخرى وهكذا فيلزم التسلسل ونفى بذلك

اصحابنا لما يصدق على قول القدرية على فعل سبق تابعا لما ان يكون سببا عقليا او عاديا له ويكون الايجاد

بسببه لا يقتضى الا مشيته ثم التزمه ميتنع على اختلاف الرايين في الاسباب هل هى اسباب عقلية يمتنع

تخلف مسببا تها منها عادة كان يكون المسبب صادرا عنه او مرتبطا باجراء عادته عند تحقق الاسباب كما

ذهب اليه المتكلمون لذلك ولم يتعرض لبيان ان اللازم للزوم من هذه اللزومية لزوم لاحق

من قبيل لزوم العادية بالنسبة الى اسبابها العادية لظهوره من المباحث السابقة كتوضيح حديث

المفضال وغيره وان خلق الماء وان كان خلقا يترتب عليه مادة خلق السموات بعد ارادته وقدره وقضائه

لكنه تعالى في كل مرتبة قادر على خرق عادته بعدم امضاء ما دبره على ما دبره فلله تبارك وتعالى البداء فيها علم

متى شاء وفيما شاء منه اراد فيما اراده متى قدره وفيما قدره متى قضى فاذا وقع القضاء بالامضاء فلا بداء وكون

الرواية اشارة الى هذا الجواب مبنى على ان الدال على ان من الاشياء ما يخلقه الله تعالى اولا بدون ان

يخلق قبله مشية مفضية اليه ومنها ما يخلقه ثانيا بعد ان يخلق مشية مفضية اليه ولهذا الاعتبار

يكون اشارة الى ان قولهم كون الشخص بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لا يصدق الا على

القدرة على الصنف الثاني من الافعال فلا يكون مرضيا الا اذا اريد به تحديد هذا القسم منها لا تحديدها

مطلقا وسقط بما حررنا ما قال بعض الفضلاء من ان هذا قول بان ما له سبب عقلي واجب بالنسبة

الى الصادرات سببه وجوبا سابقا وهو غير مرضى لما عرفت من ان ذلك مبنى على ما ذهب اليه القائلون

بصدور الافعال عن الطبايع وهو دهر منكر لذلك وما قال من ان ذلك الكتاب يحمل جميع ما ورد في

القرآن والحديث من التعليق على المشية على ما له سبب عقلي او عادي وفيه بعد لما عرفت من ان الرواية

اذا دلت على ذلك فلا ينبغى ان يكون مستبعدا عند العقلاء وما قال من انا نقطع بصحة قول القائل ان شاء

فعل فيما لا سبب له اصلا حتى المشية المخلوقة بنفسها التي فسرها بالماء اذ لا شبهة في صحة قول القائل

ان شاء الله خلق الماء بل في صحة قولنا ان شاء الله خلق شئ ابتداء بلا سبب خلقه لما عرفت من — خلق

قولنا ان شاء الله فعل شرطية لزومية فتفيد ان امراف الفعل لازم للمشية ومتاخر عنها وان مشيته سبب له

عقلا كان يكون المسببات صادرة عن طبايع الآلات كما ذهب اليه القائلون بصدور الافعال عن الطبايع او اسبابا عادية يمتنع تخلف مسبباتها عنها

فلا

فلا شبهة في عدم صحة ما جزم بصحته في الحديث اشارة الى دفع ما يورد على حدوث المشية من ان مشيته تعالى لو كانت
حادثة يلزم ان تكون مسبوقة بمشية اخرى وهكذا فيلزم التسلسل وحاصل الجواب ان المراد بالمشية هنا مصداقها
وهو الله الذي خلق اولا وكان مشية لما عداه من المخلوقات وانها حادثة بنفسها اى من غير ان يحدث قبلها ما يكون
مشية لها وهذا المعنى للحديث موافق لما يتجه نظر قدس سره في توضيحه وجوز قدس سره في الشافي ان يكون
المراد بالمشية هنا الاحداث وحيث كان هو بين المعلول اى منتزعا من مرتبة صدور المعلول عنه جاز ان الفاعل
يسند اليه الخلق المنسوب حقيقة الى المعلول وبه يتضح قوله ع خلق الله المشية بنفسها ويكون معناه ع انه تعالى
احدث الاحداث بنفس ذلك الاحداث اى لا باحداث اخر متعلق به وبه يندفع ما يورد على حدوث الاحداث
من انه لو كان كذلك لكان هو ايضا ممكنا حادثا محتاجا الى احداث اخر ويلزم التسلسل وقد مر ما يوضح ذلك في جواب
الشك الرابع وقد يتوهم ان المراد بالاسباب العقلية ما يمتنع تخلف مسببا تها عنها عقلا كحركة اليد بالنسبة الى
حركة المفتاح وخلق الاربعة بالنسبة الى خلق الزوجية وبالاسباب العادية ما يمتنع تخلف مسببا تها
عنها عادة كشرب الادوية المسهلة بالنسبة الى الاسهال وخلق النار بالنسبة الى خلق الاحراق والمقصود
هذا الحديث رضي الله قدس سره في مثل هذه الاشيا ويكون احداث هذه الاسباب مشية لحدوث هذه المسببات
لكن الظاهر ان جعل الاسباب العقلية مشية لحدوث المسببات هنا سبب لطريقته رحمه الله تامل قوله قدس سره
قال قلت لم يزل الله مريدا الاستفهام مقدر اى هل كانت ارادته تعالى ازلية وحاصل الجواب انها حادثة
عند حدوث العالم وازليتها مستلزم لازلية العالم فاللام في المريد للعهد لا للجنس والمقصود بيان موضع السؤال
وهو استحالة ولو كانت اللام فيه للجنس لصح ايضا فان المريد بمعنى العازم لشيء يريد ان يفعله ايضا لا يكون
الا مراد معه وعلى التقديرين لا ينتقض بارادة العبد شيئا بالعزم عليه اما على الاول فظاهر واما على الثاني
فلانها ليست ارادة حقيقة لكونها مع التسويف وقوله المراد خبر لا يكون لا انه استثناء مفرغ اى الا مريدا المراد
وقوله عالما اى بوجوه المصالح في خلق العالم وبانه سيوجده في وقت كذا وقوله قادرا اى على ايجاد العالم في وقت سبق حدوثه
فيه من الاوقات السابقة والمقصود من ذكرهما دفع توهم ان العلم ينافي القدرة او بيان انه كان قادرا في
الازل على احداث العالم ولما اخره لعلمه بوجوه المصالح وعلى التقديرين يتبين ان الارادة صفة فعل حادثة وليست ازلية .

كالعلم والقدرة وغيرهما من صفات الذات قوله قدس سره هل العلم والارادة من قبيل واحد في الشائق اى الذى يختلف فيهما
علم مسلم شى منها على الاخر اصلا و باتفاقهما يصدق احدهما على الاخر في الجملة وحاصل الجواب ان المشية لا تصدق
على شئ من العلم فان اللام في المشية للاستغراق ومرف الخبرية لان من زعم انهما متفقان ذهب الى ان بعض العلم كل
المشية اى كل مشية علم فانه نعم ان المشية هي الداعي فاراد حقيقة [illegible] فقال ليس العلم كل المشية اى لا شئ من العلم
مشية والسابق بالموجبة واللام فيه للقصر والمشية منصوب على المفعولية لاسم الفاعل اى ليس العلم نفس المشية
لما هو سابق عليها ويحتمل ان يكون السابق بالهمز من ساق يسوق ومن المشية عبارة عن وقوع المشى بها اى ليس
علم العباد سائق المشية انما سائق المشية منحصر في علم الله تعالى وح يكون اشارة الى دليل اخر على ان العلم ليس هو المشية
تقريره انه لو كان كذلك لامتنع بالذات انفكاك المشية عن العلم وليس كذلك لان العلم الذي يدعى انه المشية اما
الداعي مطلق او الداعي القوي والاول باطل لان الداعيين قد يكونان متعارضين متعلقين بطرفي الفعل و
الترك من جهتين كما في قوله تعالى واثمهما اكبر من نفعهما والمشية لا تتعلق الا باحدهما والثاني قد تتخلف عنه المشية
في العباد فعلم بالمصلحة فلا يسوق المشية فتتعلق فيهم بما علموا ان نقيضه اصلح منه فلا يتحدان فعلم ان نوع مشية
الله تعالى على طبق علمه انما هو لسوق علم الله مشيته بدليل خارجي هو حكمته وعدله وليس لاتحاد العلم والمشية كذا في الاصل
قوله قدس سره او علما اخر كان يكون علما فعليا نسبته الى المعلوم كنسبة الكلام الانشائي الى مدلوله كما هو مذهب الفلاسفة
في مشية تعالى كذا قال بعض الفضلاء قوله قدس سره ويمكن ان يكون هذا مذهب من قال من الفلاسفة بانه تعالى
لا يعلم الاشياء قبل حدوثها وقد نقل انه ينسب الى هشام بن الحكم ويبعد هذا الاحتمال قوله العلم ليس هو المشية فانه نفى
لاتحادهما لا الحدوث العلم وايضا المتبادر من الاختلاف والاتفاق في السؤال هو الاتحاد في المصداق وعدمه لا
الاشتراك في صفة الحدوث وعدمه وايضا لو كان مراد السائل ما ذكره لكان المناسب اثبات ازلية العلم لا اثبات
حدوث الارادة فلا يلائمه قوله فقول لك ان شاء الله دليل الى ولبعد هذا الاحتمال جعله احتمالا ثانيا قوله قدس سره اشارة
الى دليل عقلي اقول بل الى دليل عقلي على بطلان اتحادهما مطلقا ملخصه حدوث الارادة وقدم العلم ولو كان المراد اثبات
حدوث الارادة لا يستقل فيه قوله انك تقول سافعل كذا ان شاء الله ولم يحتج الى ضم قوله ولا تقول سافعل كذا ان
علم الله اليه كذا قال بعض الفضلاء وعرضه ان حمل الحديث على هذا المعنى انسب اذ فيه يكون الجواب مطابقا للسؤال بلا تكلف

ويكون

ويكون جميع المقدمات المذكورة فيه محتاجا اليه وتاسيسا وفيما حمل عليه المحشي قدس سره لا يكون الجواب مطابقا للسؤال الا
بتكلف ويكون المحتاج اليه من المقدمات المذكورة في قوله سافعل كذا ان شاء الله ويكون باقي المقدمات للتوضيح
والتاكيد قوله قدس سره فان ان الشرطية تاملة للامتي توضيح لقوله فقولك ان شاء الله دليل على انه لم يشا بان ان
الشرطية فيه دليل على ان بعض افراد المشية وهو مشية الفعل المذكور سابقا لم يتعلق بعد فان قلت لما كان المراد
المخلوقات ومشيته لجميع ما عداه من المخلوقات كان مشيته كل شيء صادرة عنه في وهذا خلق العالم فما معنى قوله فقولك
ان شاء الله دليل على انه لم يشا قلت المشية على ما يفهم من مجاري التفهيم امر متجدد صادر عن الشائي بنفسه ذاته ولها
مصداقات مختلفة كما مر في توضيح حديث الخصال وليس مصداقه هنا الخصلة الاولى وهو المادة المقدار المشترك
بين الخصال الاربع الاول وستعلم في معنى القضاء وبه ينفتح قولهم سافعل كذا ان شاء الله على ما مر هناك قوله قدس سره
ولكن الظاهر هو الاول ويحتمل ايضا ان يكون الاكتفاء بذكر شاهد حدوث مشية فعل غيره لكونه مشعرا بشاهد حدوث
مشية الفعل نفسه ايضا بان يقال الا ترى انك تقول سافعل كذا ان شاء الله ما يفضي الى الفعل ولا تقول ان علم الله لكنه
خلاف الظاهر قوله قدس سره الا وقت وقوع اثر المراد بالاثر ما يتم المراد وما يفضي الى المراد فان الارادة قد تتقدم
على المراد فيما له سبب يفضي اليه لكن لا يكون الا عند وقوع اثر هو ذلك السبب وكونها من صفات الافعال
لا يقتضي حدوثها زمانا انما يقتضي ان يكون تحققها مع تحقق الاثر قديما او حادثا ولا دافع عليه حتى لم نفقدها يستلزم سواء كان تحقق الاثر
قدم العالم وظهر بذلك ان قوله الارادة من صفات الافعال من مقدمات دليل حدوث الارادة وليس ادعاء الحدوث بها
ودعوى بداهة كونها من صفات الافعال مبنيا على كونها في تخصيص وترجيح لاحد الجانبين على الاخر لداع قوله قدس سره
فيما سبق من رواية علم فان قوله ان المريد لا يكون الا المراد معه ادعاء لكون الارادة من صفات الافعال
اي كونها من الصفات التي لا تحصل الا في وقت وقوع اثر قوله قدس سره وقد استدل على الضرورة الخ فان قوله
الا ترى استدلال المعتقد على ضرورة قوله فاذا شاء كان الذي شاء كما شاء وهو المقصود من كونها من صفات الافعال
قوله قدس سره بل على انها ليست الخ وقد يكون دليلا على عدم تقدمها بالذات على المراد اذ لا يكون ذلك ماخوذا في
اصله فان كون تحققها مع تحقق اثر زمانا اعم من ان تكون متقدمة عليه ذاتا او تكون في مرتبته فما ذكره بعض
الاذكياء من انه قد مر ان صفة الفعل لا تكون الا في مرتبته بل هي عينه الخ لا وجه لقوله بل على انها ليست الخ

انتهى كلامه في غاية السقوط . قدس سره لو تحقق ارادته تعالى قبل وقوع مراده اى المراد بتحققها قبل وقوع مراده ان يكون
بمجرد ذاته تعالى كافيا في صحة انتزاعها منه ولم يكن لحدوثه اثر دخل في مصححية هذا الانتزاع كسائر صفات الذات فلا يرد
انها قد تتحقق قبل المراد وفيما له سبب يفضي اليه ولا تكون من صفات ذاته تعالى ولا قديمة ولا يلزم من حدوثها
تسلسل فان القبلية هنا من قبيل تقدم احاد الممتنع على الحوادث المفضي اليه وفيما سبق من قبيل تقدم
الاحاد على المحدث . قدس سره ولا شك انها اى حيث ما فرض كونها متحققة قبل حدوث المراد زمانا
وذاتا وقوله مستقلة علية اى استنادا مغايرا لاستناد المراد الى الذات وفيه اشارة الى انها لو تحققت في مرتبة
حدوث المراد كان استنادها الى المختار عين استناد المراد اليه فح لا تحتاج الى ارادة اخرى . قدس سره
فهذه ثمانية احتمالات قال بعض الفضلاء يمكن ان يقال لو كانت متعددة فاما ان تكون حادثة او قديمة
وعلى التقديرين فالاحتمالات ويلزم على تقدير الحدوث والعينية حدوث الذات وعلى تقدير القدم والعينية
قدم المراد وعلى تقدير الزيادة كونه تعالى محلا للحوادث ثم قال ويمكن على الكثرة هذه التشقيق بان يقال لو كانت
قديمة فهي اما عين الذات او زائدة عليها ومع ذلك نقول هي اما عين الذات او زائدة عليها ومع ذلك فنقول
فهي اما عين الداعي او غيره مستند لما ذا يظهر له اثر في احد شقيه انتهى وفيه اولا ان منظوره طاب ثراه
ان يكون متسق فقدها بجميع ما يتصور فيه من الشقوق والاحتمالات ما ينافي التوحيد ليكون هذا الدليل
تقريرا لقوله ثم فمن زعم ان الله لم يزل مريدا شائيا فليس بموحد فالزم على بعض التقادير انه مستلزم
للاشراك في استحقاق العبادة وعلى بعضها انه مستلزم للاشراك في جميع خواص الواجب وعلى بعضها انه
ينافي التوحيد بمعنى تنزيهه عما لا يليق ولا ينافي ذلك ان يكون لبعض التقادير مفاسد اخرى ايضا وظهر
بذلك انه لا وجه للملاحظة حدوثها فيما هو منظوره هنا وثانيا انه ان اراد بعدم ظهور الاثر في كونها عين
الداعي او غيره في كونها واجبة الافضاء او غيرها انه لا يكون لكل منها مفسدة مختصة به فهو مسلم لكن لا نم ان
الاثر منحصر فيه وان اراد به انه لا فائدة فيها اصلا فلا نم ذلك اذ يظهر بعدم اقتضاء انتفاء مفسدة الشقوق
باعتبار كونها عين الداعي او غيره وكونها واجبة الافضاء او غير واجبة . قدس سره فثبت له خواص الواجب
يمكن ان يكون امثال قوله في نهج البلاغة لو كان معه الكان الها ثانيا مبنيا على ذلك . قدس سره وهو دليل

الدليل صدق قوله فهي اما واجبة الافضاء او الضعيف اذ الظهور ...

على

على ان القايل بقدم العالم منهم الفلاسفة لقولهم بقدم العقول والنفوس الفلكية والاجسام الفلكية بموادها

وصورها الجسمية والنوعية دون اشخاصها ومنهم الاشاعرة لقولهم بالصفات القديمة ولا ينفعهم قولهم

واشكالها واضوائها والعنصريات بموادها وصورها الجسمية والنوعية م

بانها ليست بواجبة فى انفسها بل مستندة اليه بالايجاب اذ يرد عليه انه مناف للقدرة ومستلزم للنقص وان

القديم يستحيل ان يكون مكونا بتكوين غيره ولا قولهم بانها صفات قديمة والمنافى للتوحيد انما هو اثبات

الذوات القديمة اذ يرد عليه ان قدمها مستلزم لثبوت خواص الواجب لها فيلزم ان تكون مستحقة للعبادة وهو

قول بتعدد المعبود ومناف للتوحيد. قدس سره لعل وجهه ان اللزوم الخ هذا الجواب مبنى على ان المراد بنفى

التوحيد انكار مضمون لا آله الا الله اى انكار انحصار استحقاق العبادة فيه تعالى بناء على كون استحقاق العبادة

لازما للالوهية على ما مر وكون اللزوم معلوما لكل مكلف وعلى هذا يكون انتفاء التوحيد مستلزما للكفر والجوابان

المذكوران فى الحاشية مبنيان على ان المراد بنفى التوحيد تجويز عدم تنزهه تعالى عما يشاركه فى القدم او تجويز

عدم تنزهه عن كل ما لا يليق به وهو لا ينافى الاعتراف بمضمون لا آله الا الله بناء على ان استحقاق العبادة

وان كان لازما للقدم على ما مر لكن يجوز ان يكون اللزوم مخفيا لا سنه ومجهولا وعلى هذا لا يكون انتفاء التوحيد مستلزما

للكفر وظهر بذلك وجه الاتيان بلعل ويمكن ان يوجه ايضا بان ظاهر الروايات ان اطلاق المشرك على القائل بما يستلزم

تعدد المعبود غير مشروط بالعلم باللزوم فعن ابى عبد الله فى قوله تعالى عز وجل وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم

مشركون قال يطيع الشيطان من حيث لا يعلم اى باتباع الظن فيشرك وعنه ع ان مقلدى الاحبار والرهبان

اتخذوهم اربابا وعبدوهم من حيث لا يشعرون ووجهه ان القول بالملزوم قول بجميع لوازمه اجمالا او بالقوة وان لم

يكن قولا به تفصيلا وبالفعل وغايته انقسام الشرك الى التفصيلى والاجمالى. قدس سره مطلقا اى سواء كان غافلا عن

لزوم الالوهية للوجوب الذاتى او متذكرا له بناء على ان هذا اللزوم معلوم لكل مكلف لكونه مجمعا عليه وضروريا للدين

قدس سره امكن ان يراد جعله احتمالا ثانيا لبعض فان الموارد خالية عن التقييد وارتكاب خلاف الظاهر

فى الكل بعيد. قدس سره ان اثنين من الاربعة السابقة اى تقدير الزيادة مع كونها عين الذات او غيره

قدس سره على بطلان الاحتمالين اللام فيه للعهد والمراد الاثنان المذكوران سابقا من الاربعة الباقية ولا يخفى

ان هذا لجار في البقية من الاحتمالات وهى احتمالات الزيادة ولذا قال فى حاشية منه هنا انه يظهر به ان الاثنين

من الادلة السابقة بالطلان بوجوه . قدس سره في الحاشية وللعقيدة المراد به عزم للتسويف فيه وبه قال في قوله
ويشهد العزم للتقوى بالتسويف بعدم كونه تخصيصا بالوضع . قدس سره في الحاشية مشتمل على جزئين
هما الاتيان بشيء والانزجار عن ضده كما في قولهم في الدعاء المذكور ومضت على ارادتك الاشياء فهي بمشيتك
دون قولك مؤتمرة وبارادتك دون نهيك منزجرة فانه لم يبين لما شار الى اتحادهما بالذات استدلالا بما راى
الامتثال الى المشية والانزجار اي الامتناع الى الارادة . قدس سره في الحاشية كما يظهر من استعمالات اهل
اللغة وقد مران الظاهر من الاحاديث دعوى الضرورة في ذلك هي نفس التخصيص كالترجيح والتكوين ونحوها
وليست صفة مخصصة اي مقتضية للتخصيص كما انها ليست صفة مرجحة او مكونة . قدس سره في الحاشية وليس
يظهر من ذلك ان الصواب ان يقول لاحد امرين بدلا عن قوله لاحد مقدورين وح لا يلبس التقييد بقوله لا
ليخرج الحد بتخصيص الطبايع افعالها على ما زعم الطبيعيون ثم ان الغرض المذكور ارادة للثمر حقيقة وان لم
يكن احداثا للثمر الا مجازا كما استفاد من حاشيته منه مضى في اوايل الشك . قدس سره ولولا اتفاقهم الخ يعني لولم
يكن القوم متفقين في معنى الارادة لغة لم يكن اختلافهم فيما اختلفوا فيه اختلافا في مصداقها لكان
نزاعهم في تعيين الارادة هل هي الداعي او الميل او الاحداث نزاعا لفظيا ومعلوم ان نزاع العقلاء لا يكون لفظيا
قدس سره الا التميز والاحداث يبطل بذلك كونها نفس الداعي على تقدير العينية وانتفاء الوجوب السابق
وبقي من الاحتمالات كونها غير الداعي على تقدير العينية وانتفاء الوجوب ويبطل ذلك بكون الضمير عائدا عليه تعالى
وكون مصداقها منحصرا في الاحداث لظهور ان الاحداث ليس عينه تعالى اذ ليس ذاته تعالى كما ينافي مصداقه لكون
المحدث داخلا فيه وبذلك يبطل الاحتمالات الثمانية ويثبت كونه من صفات الفعل كما هو المطلوب .
قدس سره ولا يخفى ان هذا يبطل كل الاحتمالات ذلك لان تقدم الارادة ماخوذ في جميعها وكونها عبارة عن الاحداث
ومتحققة في مرتبة تحقق المراد يقتضي حدوثها ضرورة ان الاحداث لا يتعلق الا بما كان حادثا . قدس سره
ان الله له المشية في المشاء الخ اي هنا وفي نظيره بمعنى اللام والمراد بالمنشأ المشي عبر عنه به للاشارة الى ان المشية
ابتداء فعل مفض الى وقوعه وكانه مرتبة من المشية وعينه تعبير عن وجوده العيني وهو حين القضاء وقيامه تعبير
عن بقائه وهو حين الامضاء والقصد من مشيته تعالى للشيء وهو انتظام المناهج في السموات والارضين انما يكون

قبل

بل بوجوده وان اراد بها انما يكون قبل تعلقها قدس سره ولا يقتضي التقدم الازلية وذلك لان تقدم مشيئته تعالى
وارادته تعالى على الشيء والمراد انما يقتضي الازلية اذا كان مجرد ذاته تعالى كافيا في صحة انتزاعها عنه ولم يكن لحدوث
اثر دخل في صحة هذا الانتزاع وانما يكون كذلك اذا كانا عبارتين عن الاحداث ومتقدمين بالذات على
المحدث بذلك الاحداث وتقدم احداث آنسبة تنقو على احداث المفضي اليه ليس من هذا القبيل قوله
قدس سره قال الان فتلوت الآيات رده وذلك فرد ما اشتهر بين الاشاعرة من ان ترجح احد المتساويين بلا مرجح
اي وقوعه بلا سبب محال ضرورة واما ترجيح الفاعل احد مقدوريه على الآخر بدون داع اصلا فجائز كما يدل
عليه طريقا الهارب ورغيفا الجائع وقدحا العطشان فانا نعلم ضرورة ان الهارب من السبع اذا وصل الى طريقين
متساويين يختار احدهما ويتعلق ارادته به لا لمرجح لانه مع شدة اهتمامه بالفرار يستحيل ان يقف ويتفكر في
رجحان احدهما على الآخر وكذا الحال في رغيفي الجائع وقدحي العطشان قوله قدس سره مطلقا فيدل لمرجح لا
لمزوم الترجيح بلا مرجح اما مساويا او اقويا او اضعيفا بالنسبة الى مرجح ترك تعلقها قوله قدس سره ان اراد بالمرجح
اخره في لبعض الفضلاء الذي يتفرع على عدم كون الارادة وتعلقها متحققة عليه الى قوله انه ليس هناك امر سوى
المراد حتى يجري فيه الاستفسار بل الارادة وتعلقها هي نفس المراد والترجيح فيه يتصف بهما بالعرض واما ما ذكره ايده الله
فهو جار على تقدير كون الارادة متحققة عليه ايضا اذ يصدق انها امر متحقق عليه لكن نقول ان اراد
بالمرجح الفاعل فنختار شقا ثالثا ونقول مرجحه للفاعل لا بتاثير عليه وان اراد به الداعي فنختار الشق الاول
الى آخر ما ذكره انتهى وفيه اولا انا نعلم ان الارادة اذا تعلقت باحد الطرفين دون الآخر فالاستفسار من سبب ذلك
هل هو لمرجح متحقق في ذلك الطرف او لا ارادة تعلقت بذلك التعلق جار سواء كانت الارادة وتعلقها متحققة
عليه او لا وثانيا ان جريان ما ذكره المحشي عطر الله مضجعه على تقدير كون الارادة متحققة عليه محل نظر فان
القول بان مرجح الفاعل لا بتاثير عليه انما يكون صحيحا واختيار الشق الثالث اذا لم تكن الارادة وتعلقها متحققة
عليه انما يكون صحيحا واما اذا كانت متحققة عليه فلا يصح اذ لا بد ان يكون فاعلا مؤثرا فيها بالتاثير
عليه وان يتعلق بها ارادة تعلقا مغايرا لتعلقها بالمراد وتسليم ان الارادة امر متحقق عليه اختيار للشق الثاني
حقيقة ومستلزم لمسلك الكثم ومناف للقول بان مرجح الفاعل لا بتاثير عليه وما نقله بعض الاذكياء من جواز

كون الارادة متحققة عليحدة وصادرة من فاعل المراد بتاثير واحد بتوهم ان حركة اليد وحركة المفتاح امران متحققان
متغايران صادران عن فاعل واحد بتاثير واحد مندفع بان حركة اليد متقدمة على حركة المفتاح ذاتا كتقدم
الارادة على المراد عند من توهم كونها من اجزاء العلة التامة والتاثير في المتقدم متقدم على التاثير في المتأخر
ومغاير له ولو تحققا بتاثير واحد وفاعل واحد كما توهم بخلاف [crossed out] لا يكون بينهما تقدم وتاخر لا ذاتا ولا زمانا وظهر
بذلك ان مراد الفاضل الدواني بقوله وان كان لتعلق الارادة بذلك التعلق ان يكون تعلق الارادة بالمراد
امرا منا سلكا في الجعل صادرا عن الفاعل بتعلق ارادته بتعلقا عليحدة وما توهمه بعض الفضلاء من ان
مستند لزوم التسلسل انما نشا من القول بكون الارادة وتعلقها متحققة عليحدة لا من فرض الترجيح بلا مرجح
توهم فاسد فان لهذا الفرض مدخلا في لزوم هذه المفسدة اذ لو لم يفرض ذلك لجاز اختيار ان تعلق الارادة باحد
الطرفين لمرجح هو العلم بنفع في ذلك الطرف سواء كان للارادة وتعلقها تحقق عليحدة او كانا من الانتزاعيات
ره قدس سره لا نم ان المرجح تعلق الارادة ومنه لما يفهم من كلام المستدل من ان هذا التعلق لو كان لمرجح
فلا بد ان يكون هذا المرجح تعلق ارادة اخرى بذلك التعلق ره قدس سره لمن طريقته هذه اشارة الى طريقته
قدس سره وهو طريقة الامامية المقتبس لانا راهل البيت عليهم السلام او الى الاحاديث المروية ان من كانت طريقته
اتباعها دعا بعض الفضلاء اشارة الى اتباع قواعد الفلاسفة ولا يخفى بعده ره قدس سره وقاعدة تكون من العباد
لا انا لم نصرح بان هذه القاعدة بديهية وقد مر في توضيح مذهب جهم ان ذكر غير مناف للاستدلال على ابطال جهم
مذهب الاشاعرة المتكونين لها فتذكره قدس سره في نفي المقدمات اي مقدمات ما يورد عليه فانه لما اورد
على ابي الحسين ان القول بكون الفعل واجبا بالنسبة الى القدرة والداعي مع القول بكونهما فعل الله تعالى في العبد
ينافي الاختيار التزم في الجواب ان ذلك ثم اذ يكفي في الاختيار ان يكون الفعل بتوسط القدرة والداعي وان كان
واجبا بالنسبة اليهما وكانا من فعل الله تعالى فيتشنع عليه بانه يلزم ح ان يكون العبد كالقلم في يد الكاتب وكالوتد
في الحائط ره قدس سره ظهر لك حل شكوك الاشاعرة يعني ان من تامل في تضاعيف ما ذكره رحمه الله في ذيل
اجوبة الشكوك الخمسة التي استند اليها ابو الحسين ومن تبعه على الالة ثبوت هاتين القاعدتين وظهر له حل ما
استند اليه الاشاعرة في نفيها ومن جملتها ما مر في اجوبة ما نقلنا عن الفخر الرازي في اثبات التكليف بالايطاق

وليس

وليس المراد ان هذه الشكوك الخمسة شكوك لهم على نفي مابين القاعدتين بل دفع تعيين فاجوبتها اجوبة لشكوكهم
كما توهم بعض الفضلاء قوله قدس سره فقد نقر الدست لنا دست فارسية البيدق يقال من كل صنف ثم استعاره
منفرد المجموع ذلك المتقلد فيقال لصوف اللباس لمجموع ما تقارب لبسه معا في تعيين واحد ومن البيت لمجموع ما تقارب
لسكني شخص ما يتعلق به ومن الثياب لمجموع ما يتم به للمقامرة ضرب بالدخال اللام عليه وقد تشبه هنا حال المتناظرين
في الاحتجاج والرد اجيا كل منهما فوزه على الاخر بالمقامرة فاستعمل فيه الدست على سبيل الاستعارة بالكناية ويقال لمن
فازمنهما تم الدست له ولمن لم يفز قمر الدست عليه قوله قدس سره انما يبطل مذهب المعتزلة اى قولهم بمذهب التفويض
ولا يلزم من بطلانه ثبوت الجبر لمكان الواسطة قوله قدس سره الذي استمر على الكفر الى قيد بالاستمرار المذكور
ليلزم منه عدم كون الكافر المذكور مكلفا بالايمان اصلا فيسلم عن المناقشة بانه تعالى اذا علم قبل اسلامه انه سيقدر
على الاسلام كلفه بالاسلام قوله قدس سره بيان للملازمة انه اى حين اذ كانت القدرة في وقت الفعل او قبله او حين
اذا استمر الكافر على الكفر لم يؤمن اصلا وعلى التقديرين المقصود اذ لم يتحقق له وقت ايمان ولا وقت حدوث ايمان فلا يتحقق
له قدرة على الايمان فلا تكليف بالايمان الا عند انتفاء قدرته عليه وذلك تكليف بغير المقدور وهو مناف لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها وهذا مبني على ان يكون المراد بوقت الفعل وقت وقوعه او وقت حدوثه كما هو مراد الاشاعرة والمعتزلة في هذا النزاع
لا الوقت الذي يصح فيه وقوع كل من الفعل والترك بدلا من الاخر على وجه الاختيار كما هو مراد الامامية في اصل الجواب
ان هذا الدليل يدل على بطلان ما ذهب اليه الاشاعرة ولا يدل على ثبوت ما ادعاه المعتزلة لانه لا يدل على ما هو اعم
منه وما ادعاه الامامية واذ قد عرفت ان القدرة المتقدمة مستلزمة للاستقلال المستلزم للربوبية نفيت للربوبية
ان الحق ما ذهب اليه الامامية من ان القدرة انما تتحقق في وقت الفعل مرادا به وقت صحة صدوره بدلا عن
الترك او صدور الترك بدلا عن الفعل فهذا الكافر مكلف بالايمان وقادر عليه وعلى تركه في كل الاوقات تكليفه
ومعاقب على اختيار الترك لعدم وصولنا لنا فنقول ونحن نقول به اى بهذا المعنى الاعم باعتبار تحققه في القسم الاول
وقوله والاشاعرة تنكرونه اى تقولون ان القدرة على الفعل لا تكون الا مع الترك فما التكليف فقد يطلق على الامر الفعل القدرة مع الترك لا تكون للملائم
والنهي وقد يطلق على كون الشخص بحيث لو لم يمتثل المأمور به والمنهي عنه لا يستحق العقاب والثاني لا بد ان يكون
في وقت القدرة بخلاف الاول فانه لا يستلزم على وقتها لكن متعلقه الفعل او الترك في ثاني الحال وهو وقت القدرة

ولا يلزم منه التكليف بغير المقدور بان يكون المكلف به غير مقدور وحين يستحق بتركه العقاب انما يلزم منه الامر

النهي بما لم يكن مقدورا في وقتهما ولا محذور فيه اذ لا يشترط في صحة الامر والنهي كون المامور به والمنهي عنه مقدورين

حين تعلق الامر والنهي بهما قوله قدس سره اي ممكنا صدوره ها هنا اذ المراد بالصدور هنا الاتصاف بالفعل تبعا

للداعي فانهم لا يقولون بصدور الفعل عن العبد حقيقة قدس سره ومنها ان القدرة اي قال بعض الفضلاء

لنا ان نقلب الشبهة عليهم بان نقول القدرة وعدم تحققها في وقت الفعل متنافيان فان القدرة يلزمها كونها

محتاجا اليها وعدم تحققها في وقت الفعل متنافيان فان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها وعدم تحققها

في وقت الفعل يلزم ان يستغني عنها لانها في حال التاثير اعني حال الحدوث كما مستغني عنها لانها معدومة

فتوجيهها بطريق اولى وفيه ان المراد بكونها مع الفعل انحصار تحققها في وقت الفعل فانه المستلزم للاستغناء

عنها مطلقا وهو المفسدة فلا بد ان يراد بعدم تحققها في وقت الفعل هنا ايضا عدم انحصار تحققها في وقت الفعل

فلا نسلم انه مستلزم للاستغناء عنها مطلقا لم لا يجوز ان يكون قبل وجود الفعل محتاجا اليها وموجودة ويصير في

حال وجوده مستغني عنها ومعدومة قوله لانها في حال التاثير اي قلنا لا يلزم من كونها مستغني عنها حال التاثير

ان يكون مستغني عنها قبل هذه الحال قوله قدس سره وجوابه النقض بالفاعل المراد بالفاعل والالة الفاعل والالة باعتبار

تحققهما حين التاثير فان وقت الاحتياج اليهما ووقت تقدمهما على المعلول بالذات انما هو وقت تاثيرهما في

المعلول لا وقت تحققهما قبل ذلك بزمان لانهما لو كانا معدومين قبل وقت التاثير وحدثا في وقت

التاثير امكن تاثيرهما في الفعل ولو كانا موجودين قبل ذلك والعدم في هذا الوقت مستحيل تاثيرهما فيه

وهذا الوقت هو وقت الفعل لما مر في جواب الشك الرابع من ان التاثير لا يكون متقدما على هذا الوقت لا زمانا

ولا زمانا فحاصل النقض ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم تحقق الفاعل والالة بهذا الاعتبار في وقت الفعل

فيلزم ان يتحققا قبل وقت الفعل قبلية زمانية كالقدرة بعينه وذلك محال جزما وظهر بذلك اندفاع

ما قيل من ان النقض بهما غير وارد اذ غاية ما يلزم منه كونهما مستغني عنهما في وقت الفعل لا مطلقا ولا مفسدة

فيه لجواز كونهما محتاجا اليهما قبل هذا الوقت واليه يؤول ما قال بعض الاذكياء من ان مقصود المستدل بقوله

وكونها مع الفعل يلزمه ان يستغني عنها ان انحصار تحققها حين الفعل كما زعم الخصم يلزمه ذلك اي ان يستغنى عنها

الامر والنهي انما اشترط فيهما كون المامور به والمنهي عنه مقدورين حين ...

الخ

المضاف تحققها حيث الفعل كما فعله الخصم يلزم منه ذلك اى ان يستغنى عنهما مطلقا لا يجوز فان انتفاء الفعل وان كان لها تحقق قبل الفعل ايضا وحيث لابد النقض بالفاعل والالة وكذا ما قيل ان المستدل لعليه لابد ان يكون معلوم الانتفاء فى مادة النقض وفيما نحن فيه بالعكس فان التقدم معلوم التحقق فى الفاعل والالة ووجه الدفع فى الجميع ان مقصود الناقض النقض بالفاعل والالة وقت الفعل باعتبار تحققهما حين التاثير بناء على ان احتياج المعلول اليهما وتقدمهما بالذات على المعلول انما هو بهذا الاعتبار ولا شك ان تحققهما بهذا الاعتبار منحصر فى تحققهما فى وقت الفعل فكونهما مستغنى عنهما فى هذا الوقت مستلزم لكونهما مستغنى عنهما مطلقا وتقدمهما زمانا على وقت الفعل معلوم الانتفاء فيهما انما المتحقق فيهما تقدمهما على المعلول ذاتا وهو لا يقتضى تقدمهما عليه زمانا ايضا وقد يقال ان الفاعل بهذا الاعتبار مضايف للفعل ومعه فلا يكون محتاجا اليه ايضا ولو سلم نقول لابد ان يكون مدلول الدليل معلوم الانتفاء عند الخصم والخصم القايل بتقدم القدرة على الفعل كيف يكون قايلا بعدم تقدم الفاعل على الفعل مع ان تقدم الموصوف على الصفة ضرورى انتهى وكانه مبنى على توهم ان المراد باعتبار تحقق الفاعل حين التاثير فى الفعل اعتبار فاعليته لم وان ذلك صحيح لتحقق التضايف بين الفاعل وفعله وفيه ان ذلك لو كان كافيا فى ثبوت التضايف لامكن ان يقال ان محركية اليد لحركة المفتاح باعتبار عليته لتحريك اليد مضايف لتحريك اليد ومعه وكذا حركة اليد باعتبار عليته لحركة المفتاح مضايف لحركة المفتاح ومعه فلا يكون شىء منها محتاجا اليه وفساده واضح لان معية هذه الثلثة معية زمانية ولا ينافيه تقدم الاول على الثانى والثانى على الثالث بالذات وايضا نقل الكلام الى الفاعل والالة ونحوهما مبنى على ما مر من انه مراد بها ولذا لم يذهب احد من القايلين بتقدم القدرة والمنكرين له الى تقدمهما عليه بالذات ومعلوم ان هذه المرتبة من التقدم انما يتحقق لها حين التاثير لا قبله فالتزام اشتراط تقدمهما زمانا فى كونها محتاجا اليها من قبلهم التزام غير مسموع ولا ينافى ذلك قولهم بتقدم القدرة وكونها صفة قائمة بالفاعل اذ غاية ما يستفاد منهما الاحتياج الى تقدم الفاعل ليقوم به القدرة لا الاحتياج اليه لتوقف تاثيره عليه قدس سره والحل منع كون الثلثة محتاجا اليها فقد يقال الحل يجب ان يكون دافعا للنقض ايضا وهذا المنع ليس كذلك فان منع كون الاولى والالة محتاجا اليها ومن اجزاء العلة التامة مكابرة صريحة ويجاب بان المراد بالحل هنا النقض التفصيلى

زمانا على الفعل بل كلهم متفقون فى انه يكفى فى حيثية الفعل تقدمهما

الحل المصطلح عليه فلا يجب ان يكون رافعًا للنقض ايضا ويؤيد ذلك ان في نسخة الاصل كان هكذا وكون القدرة
محتاجًا اليها ومن اجزاء العلة التامة ثم الحق ثم كان هكذا والحل منقول له فلا حاجة اليها الى تعرض بالناسخون
وجعلوه كما في النسخ قوله قدس سره يحصل بعد استجماع العلة التامة يعني ان العقل يحكم ضرورة بان القدرة انما
تحصل بعد استجماع جميع اجزاء العلة التامة فلا يمكن ان تكون هي من تلك الاجزاء والا يلزم تقدمها على نفسها وقد صرح في
توضيح مذهب ابي الحسين انه لا تنافي بين امثال ذلك وبين ما ذهب اليه رحمه الله في تفسير معنى الاذن من ان القدرة
لا يمكن تحققها الا مع استجماع جميع اجزاء العلة التامة فان المراد بالمعية المعية الزمانية وبالبعدية البعدية
بالذات ثم القدرة والاستجماع المذكوران امران انتزاعيان منشأ انتزاعهما وجود الفاعل والشرائط فلا
يتأخران عنه زمانا ولا يقتضي ذلك تقدم القدرة على وقت الفعل بناء على انهما الفاعل المستجمع لشرائط
التاثير زمانا والفاعل المذكور ما يجب ان يكون متقدمًا على التاثير زمانا على ما توهمه بعض الفضلاء
وادعاه المحشي قدس سره ايضا يوافقه في ذلك فان وجوب تقدم هذا الفاعل على التاثير زمانا غير مسلم اذ
تاثيره فيه في آن استجماعه للشرائط جائز نعم لا يجب تاثيره فيه في هذا الآن وجوبًا سابقًا لجواز ان يختار
التاخير عنه فيؤثر فيه في آن آخر بحيث اخرى من القدرة المنتزعة من هذا الاستجماع ان بقي على هذا الاستجماع
وكان هذا الفاضل انما يقول المحشي رحمه الله بعد استجماع العلة وغفل عما ذهب اليه في تفسير معنى الاذن وقد يتوقف
في اثبات المقدمة الممنوعة ان القدرة امر موقوف الموجود وظاهر ان المؤثر في الموجود يكون محتاجا اليه ولا
يكون غير موجود ايضا قال القوشجي اختلفوا في ان العجز عرض مضاد للقدرة ام هو عدم القدرة عما من شانه
ان يكون قادرا فذهب الاشاعرة وجمهور المعتزلة الى الاول وذهب ابو هاشم من المعتزلة الى الثاني
انتهى ولم يذهب الى كونها عدمية الا بعض المعتزلة انتهى وفيما ذكرنا مرارا ان القدرة هي الهيئة المنتزعة عن
الفاعل عند استجماعه لجميع ما يتوقف عليه الفعل والترك وقد يعبر عنها بالتمكن وبصحة صدور الفعل والترك
وقد صرح في تحرير مذهب الاشاعرة انه لا يتصور ضرورة ان تكون القدرة نفسها مؤثرة انما المؤثر هو الفاعل
بعد ما كان منشأ لانتزاع هذه الهيئة منه وكيف يتصور كونها موجودة في نفسها في الخارج وهي وصف
مشترك معنى بينه تعالى وبين مخلوقاته واتصافه تعالى بالامور الموجودة مستلزم اما لتعدد القدماء واما لثبوت الجزئية تعالى

قبل

قبل حدوث القدرة وكونه تعالى فردا من القدرة قائما بنفسه مما لم يبطله ولزوم الاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز
يقتضي جواز سلب القدرة بالمعنى الضروري الذي يعرفه كل من يعرف اللغة وهو كما ترى اما ثانيا فلانه منه ايضا
كون القدرة وصفا وجوديا لا ينافي كونها اعتباريا اذ ليس المراد بالوجودي ما يكون موجودا في نفسه في الخارج
ولا بالعدمي ما يكون معدوما في نفسه في الخارج بل المراد بالاول ما يكون مفهومه ثبوتيا كالكون والحيوة والعلم وبالثاني
ما يكون مفهومه سلبيا كالغنى والوحدة قوله فقد تسوغ فقد خلط بين الآلة ونفي الآلة اي المراد من الآلات
المصححة للقدرة كاليد والرجل من اجزاء العلة التامة والتنبيه عليه الفرق بينها وبين القدرة تفصيله ماهو
للعلة مع القدرة بينهما وقد نسب ذلك الى هشام بن عمرو وهشام بن سالم قوله فقد تسوغ نعم امكان الصدور
عنه امكانا ذاتيا نعم القدرة على الشيء موقوفة على امكان صدوره عنه بالذات كما انها موقوفة على الصحة والآلة
والتعلم والمزاولة ونحو ذلك مما هو من اجزاء القدرة او شروطها ومع هذا لا يلزم على ان العلة التامة لا تكون بسيطة لتوقف
وجود كل معلول على الفاعل وعلى كون ذلك المعلول ممكنا بالذات وعلى كونه ممكن الصدور عنه بالذات قوله
قد تسوغ ومنع قوله فلا حاجة اليها الخ لا ينافي هذا المنع الاول لانه منع لكون القدرة محتاجا اليها وهذا منع
لمنافات كونها مع الفعل لكونها محتاجا اليها وح يكون انه فاع النقض بالفاعل والآلة بظاهرا وقد يقال
هذا المنع بعد تسليم قوله لان الفعل في حال وقوع الفعل صار واقعا مكابرة والجواب انه ان اراد بحال
وقوع الفعل حال بقائه فلا يقتضي ذلك الا عدم احتياجه اليها في حال البقاء ولا يضر ذلك بالمقصود
اذ المقصود انه محتاج اليها في حال الحدوث وان اراد به حال حدوثه فيدفع ان قوله صار واقعا يابى عن
ذلك لا يقتضي ذلك عدم احتياجه اليها في حال الحدوث فان كون الشيء كانتاج الفعل في حال حدوثه لا ينافي
كون الفعل محتاجا اليه وكون ذلك الشيء من اجزاء علته التامة ولا يرد عليه انه يستلزم تحصيل الحاصل المحال فان اللازم
هناك تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل وهو غير ما هو المحال تحصيل الحاصل بغير ذلك التحصيل ويمكن
ان يجاب ايضا بان هذا المنع مبني على عدم تسليم قوله لان الفعل في حال وقوع الفعل صار واقعا اذ ليس المراد بكونها مع
الفعل كونها في وقت بقاء الفعل ولا كونها في وقت حدوث الفعل بل كونها في وقت الفعل يعني الوقت الذي اعتبرت
نسبته صفة من القدرة الى الفعل باعتبار وقوعه فيه سواء كان الفعل واقعا فيه او لم يكن على ما مر في تحريره مذهب الاشاعرة

[illegible]

ولما كان هذا الوقت وقت القضاء ولم يكن الفعل خارجا بعد عن قدرة الله تعالى على التصرف فيه بل له ان يأذن فيقع
او لا يأذنه فلا يقع قوله قدس سره ضرورة مرور الاوقات المراد بالاوقات ظروف الحوادث من حيث هي حوادث
فلا تكون الا حادثة بحدوث الافعال الواقعة فيها فاذا لم تكن القدرة الا وقت الفعل لم تكن الا حادثة ضرورة قوله
قدس سره فهي متحققة قبل وقت الفعل اى عندنا وعند الاشاعرة ايضا لما مر في تحرير مذهبهم من ان قدرته تعالى
منهم متحققة قبل وقت الفعل والترك ومتعلقة بكل منهما فالدليل لا يتم عليهم ايضا قوله قدس سره ولو سلمنا
ذلك اى لو سلمنا من قبلنا ومن قبل الاشاعرة ايضا ان القدرة سواء كانت من الله تعالى او من العبد لا تتحقق الا في
وقت الفعل فذلك انما يبطل مذهب الاشاعرة القائلين بان قدرته تعالى امر شخصي موجود في الخارج قديم قائم
بذاته تعالى ازلا اذ لا بد لهم ح ان يعترفوا بحدوث هذا الامر في وقت حدوث الفعل ولا مخلص لهم من ذلك
وهو غلط قطعا ومناف لما ذهبوا اليه واما على ما ذهبنا اليه من انها مفهوم انتزاعي ينتزع من ذاته تعالى ازلا وابدا
ويكون تعلقها بما تعلق بها من الحوادث حادثا ويحصل لها بملاحظة هذه التعلقات حصص حادثة فلا يلزم ح
الا ان نعترف بحدوث حصصها واما حدوث القدر المشترك بين حصصها فغير لازم اصلا وقال بعض الفضلاء
في دفعه انه ان يلزم حدوث قدرته تعالى اذا لم يكن قدرته تعالى على المقدور في وقت قبل ذلك الوقت وليس ههنا
المستلزم من لوازم هذا التسليم ولا نسلم وفيه بعد قوله قدس سره وجوابه انه يكفي اصل القدرة فذلك لان القدرة المصححة
للمدح والذم والثواب والعقاب هي القدرة الحاصلة للفاعل في وقت التأثير بتحقق جميع ما يتوقف عليه التأثير
عنه في هذا الوقت سواء كان هذا الجميع من قبله او من قبل غيره او كان بعضه من قبله وبعضه من قبل غيره ولا يضر
بذلك عدم حصولها له قبل هذا الوقت او بعده ولا قدرته فيه من حيث سلبها عنه في هذا الوقت قوله قدس سره مستطيعون
كل من الفعل والترك الاستطاعة على انه قدرة على شيء لم تتعلق مشيته من لا يقع الا ما شاء دينا فيه لمن قال
ان مقدور العباد داخلة تحت مشيته تعالى اى لا يصدر عنهم فعل ولا ترك الا بمشيته تعالى كالامامية وقال بانها لا
تتعلق الا بالواقع منها ومن قال بعدم دخولها تحتها وجوز ان يصدر عنهما لم يشا ولا يصدر عنهم ما شاء كالمعتزلة
قال بانها تتعلق بكل منها قوله قدس سره وتقريبه ملخص تقريبه ان وجوب كل طاعة ناجح يقتضي ان يتعلق
مشيته تعالى بطاعة كل مكلف ولا تتعلق بمعصية مكلف اصلا ويلزم من ذلك ان يكون ما تركه الناس كون من الطاعات

وعنه اى

وغير واقع وما فعلها الفاعلون من الصحة والعقاب ومن مشيئته قوله قدس سره ونقض الغرض قبيح في نفسه قال بعض

الفضلاء اقول محمد اذ لا يصدق عليه حد القبيح في نفسه المذكور سابقا كما هو في خلاف الغرض وللمجيب اذ كان الغرض

المنقوض باطلا انتهى وما فعله في ذلك البعض الاذكيا وقبل ذلك بعض الاعلام هو انتزعه من كلام الغرض لنفي

الجواب بانه لا يحسم مادة الشبهة فان نقض الغرض وان لم يكن قبيحا في نفسه يكون ممتنع الصدور عنه تعالى بناء على

انه كامل من جميع الوجوه فلا يتعلق غرضه الا بما كان مصلحة فيكون نقضه نقصا له تعالى عنه انتهى وفيه ان منع قبح نقض

الغرض في نفسه انما يصح اذا كان الناقض مغايرا لصاحب الغرض واما اذا كان الناقض هو صاحب الغرض كما فيما

نحن فيه فممتنع قبحه في نفسه يكون مكابرة جزما ووجهه ان الفعل المخالف لغرض غير فاعله والفعل المخالف لغرض فاعله

مثلا وان اشتركا في امكان استواء الاغراض مطلقا فيهما وفي تركهما بناء على كون الغرض فيهما نفس من الاوصاف

الممكنة الزوال لكن المخالف للغرض في الاول لما امكن ان يكون نفس المصلحة او نفس المفسدة او لا هذا ولا ذا

لجواز ان يكون الغرض باطلا او حقا او لا ولا فاذا فرض استواء الاغراض مطلقا واستواء المصالح والمفاسد التابعة

فيه وفي تركه توقف العقل في الحكم بقبحه او حسنه بخلاف المخالف للغرض في الثاني فان كونه مفسدة مجزوم

بكونه سفها فاذا فرض استواء الاغراض مطلقا واستواء المصالح والمفاسد التابعة فيه وفي تركه توقف العقل في

الحكم بقبحه او حسنه بخلاف المخالف للغرض في الثاني فان كونه مفسدة مجزوم به كونه سفها فاذا فرض استواء

الغرض مطلقا والمفاسد والمصالح التابعة فيه وفي تركه يحكم العقل بقبحه ويكون الاتي به مستحقا للذم وان

كان الغرض عرضا باطلا فهم لو يذم صاحب الغرض الباطل عن غرضه وجعل نقضه غرضا الم يكن ذلك قبيحا في

نفسه بل ربما كان حسنا لكن ما نحن فيه ليس من ذلك كما لا يخفى قدس سره فيمتنع على الله تعالى مطلقا ذلك

لامتناع صدور القبيح في نفسه عنه تعالى سواء عارض قبحه مصالح في فعله او مفاسد في تركه اولا وقال بعض الفضلاء

ان ذلك لا استلزامه اضطراره تعالى الى القبيح في نفسه ثم اورد عليه ان هذا الاضطرار انما يمتنع فيمن لا يعجز عن

تحصيل غرضه واما من يعجز كما هو مذهب المعتزلة فيه تعالى فامتناعه باطل انتهى وهذا الايراد مشعر بان

ليس مراده بالاضطرار اليه الاضطرار الى اختياره على تركه لجلب مصلحة او دفع مفسدة بل مراده بهاتين الاضطرار اليه او دفع مفسدة

الاضطرار اليه للعجز عن خلافه وفيه ان اضطراره تعالى الى القبيح في نفسه بهذا المعنى غير متصور هنا فان مرادهم بنقض الغرض

الذي حكموا بقبحه في نفسه ان يكون هناك لطف مقدور له تعالى وتركه باختياره وح يكون ناقضا للغرض نائيا بالقبح

في نفسه اختيارا واما اذا كان هناك لطف عجز تعالى عن الاتيان به فلا يكون عدم صدوره عنه نقضا للغرض ولا قبيحا

في نفسه لكون ذلك اضطرارا الى القبيح في نفسه وسقط بذلك ما اورده عليه فتامل قوله قدس سره وجوابه ان غرض

المكلف الخ تقدم في قبيل مباحث مبنية الصفات في توضيح ما ذكره قدس سره في معنى قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا

ليعبدون ومعنى قوله سبحانه اعملوا فكل ميسر لما خلق له ما ينفع في هذا المقام فتذكر وقال بعض الفضلاء الذي يظهر لي ان

هذا غير حاسم لمادة الشك اذ لا شبهة في ان الكفر ابغض الاعمال الى الله تعالى وفي ان الايمان احبها اليه فلو لم يفعل تعالى

اللطف الناجع او فعل ضد اللطف كان معرضا عن المحبوب ومريدا للمبغض وهل هو الا نقض الغرض انتهى وفيه ان

كون الكفر ابغض الاعمال اليه تعالى لا يستلزم تعلق غرضه تعالى بعدم صدوره عن بعضهم لسر مخصوص لا يطلع عليه غيره تعالى وكذا كون (بعدم صدوره عن بعض المكلفين يجوز ان يتعلق غرضه م)

الايمان احبها اليه لا يستلزم تعلق غرضه بصدوره عن كل مكلف لجواز ان يتعلق غرضه بعدم صدوره عن بعضهم

لذلك ايضا فترك اللطف او فعل ضد اللطف ح ليس نقضا للغرض بل معينا ومؤكدا له قوله قدس سره وجوابه منع ان كل لطف

ناجع ازاحة لو كان كل لطف ناجع ازاحة لكان كل عاص غير مزاح العلة عند المعتزلة لزعمهم انه تعالى فعل بالنسبة اليه لطف

ناجع لانتفاء قدرته تعالى عليه عندهم اللهم الا ان يقال مرادهم باللطف الناجع ما يكون مقدورا له تعالى وما لا يكون

مقدورا له تعالى لا يكون لطفا عندهم قوله قدس سره لا يعتبر في وجوبه عليه تعالى الخ ولذلك كان اللطف المزيح للعذر واجبا

عليه تعالى بالنسبة الى من يعلم انه لا ينجع بها صلا كالكافر قوله وجوابه منع انه ينافي العدل الخ واجاب عنه بعض

الفضلاء بالمعارضة بانا نعلم صدور ضد اللطف عنه تعالى بالنسبة الى بعض المكلفين و لم يكن منافيا للعدل فترك

اللطف كذلك بطريق اولى وفيه ان ذلك انما ينفع لو كان صدور ضد اللطف عنه تعالى وعدم منافاته العدل مسلما

عند المعتزلة لكنه غير مسلم عندهم قوله قدس سره وجوابه ان الحكم بقبحها مبني على الخ لم يقيد قبحها بقوله في نفسها للاشعار

بان قبحها سواء كان في نفسها او لتعلقها بالمعصية انما يلزم اذا حملت المشية فيه على المعنى المتبادر الى وهم المعتزلة

وهو كونه تعالى مائلا الى المشي بحيث اذا قدر على ما علم انه يفضي الى صدوره عن العبد لصدر عنه ذلك لاجل ان

يفضي الى صدوره عنه فان الميل الى المعصية على هذا الوجه قبيح جزما وهو تعالى منزه عنه واما اذا حملت على معنى ذلك

من المعاني الاربعة الباقية فلا قبح فيها اصلا نعم تشتبه الاوهام الى استفسار عن سرها ولا يطلع عليه غيره تعالى

فتر

ثم هذا الوجه لو تم لدل على احد جزئي المدعى وهو كون بعض ما لم يشأ واقعا ولا يدل على جزئه الآخر اعني بعض ما شاء

غير واقع قوله قدس سره ان الامر بما لا يشاء اي هذا الوجه لو تم لدل على كلا جزئي المدعى وكذا الوجه الآتي اذ معنى لو لم

يقع الا ما شاء الله انه لو لم يقع شيء من الطاعات والمعاصي الا بمشيته تعالى بالاول دون الثاني والتالي باطل فلا بد ان

يكون المعاصي الصادرة منا واقعة بدون تعلق مشيته بها والطاعات المتروكة منه وكذا مع تعلق مشيته بها وذلك عين

المطلوب قوله قدس سره والسنة والروايات السنية ما وصل سنده الى رسول الله صلى الله عليه وسلم والرواية اعم منها والآيات

والروايات المذكورة والدالة على ابطال انفصاليهم لانها تدل على ان العباد غير مستقلين وان اختيارهم في اختيار ما

اختاروا من الافعال والتروك بيده تعالى وبطلانه لذلك كونهم قادرين قبل وقت الفعل لما مر من استبعاد

ذلك بربوبية القادر وكونهم فاعلين لما لم يشأ وتاركين لما شاء لا ينافي ذلك اخراجه تعالى عن سلطانه قوله

قدس سره ولا يأمن مكر الله اي اشارة الى ان المراد بالمكر هنا فعل ضد اللطف وتعريض بالمعتزلة بانهم القوم

الخاسرون لانهم من مكر الله حيث انكروه ووجه دلالة هذا الدليل على ابطال الانفصال الثاني انه يدل على ان

المعاصي المقدورة للعباد وما هو واقع بمشيته تعالى وهو بحيث لو لم يشأ لم يقع اذ يبطل به قولهم في هذا الانفصال ان

مقدور العباد ليس بحيث ان شاء الله وقع وان لم يشأ لم يقع قوله قدس سره ان كلامه استقلال اي كما يدل على ابطال

الاستقلال في القدرة مخرج له تعالى عن سلطانه امثال ما روي عن ابي عبد الله عليه السلام ان الله اعز من ان يضاده في

ملكه احد وما يدل على ان وقوع فعل العبد وتركه بيده ومشيته تعالى مخرج له عن سلطانه امثال ما روي عن علي عليه السلام

ان الله اعز من ان يريد امرا فلا يكون وانه اعز من ان يكون في سلطانه ما لا يريد قوله قدس سره وقد اشير اليه

والى رابع اي فقوله اخرجوه من سلطانه اشارة الى هذا الدليل وقوله ارادوا ان يصفوا الله بعدله اشارة الى

رابع ادلتهم على الانفصال الاول وثالث ادلتهم على وجوب اللطف وجوابها الاجمالي مفهوم من التشبيه

بالمجوس القائلين بوجود فاعلين مستقلين في القدرة والاختيار وجوابها التفصيلي مفهوم من قوله عليه السلام

فاخرجوه من سلطانه وقوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر وفي قوله ان القدرية مجوس هذه الامة اشارة

الى ان المجوس ايضا كالقدرية كانوا تحت وعقيدتهم فاتفقوا على ساير امة بهذا القول وبعضهم وجه اختيار

المجوس من بين الثنوية للتشبيه قوله قدس سره وهذا الحديث اي دفع سؤال هو ان هذا لازم على القول

وكان العباد مجبورين فيما صدر عنهم من المعاصي وفيما تركوه من الطاعات لتعلق مشيته تعالى م

بكون القدرة في وقت الفعل لا بعنوان مناط لزومه تحقق القدرة بحيث ومن تحققها قبل وقت الفعل يلزم عدم قدرته تعالى
على الضد او المنافي اذ سلب شيء من الالات في ثاني الحال وحيث فرض تحققها في الحال يلزم عدم قدرته تعالى على ضده ذلك
في الحال وحاصل الدفع ان القدرة على المنتظر مستلزم استجماع العلة التامة حقيقة او حكما قبل وقت الفعل وذلك
مستلزم لعدم قدرته تعالى على اهلاك ما يمنعه عقلا بدون مشيته وذلك مستلزم للمربوبية والمضادة لسلطانه
والغلبة على ما مضى وقته تستلزم استجماع العلة التامة متحققة في ذلك الوقت ولا يلزم منه عدم قدرته
تعالى في هذا الوقت على اهلاك ما يمنعه عقلا بدون مشيته ولا من قدرته تعالى على ذلك انتفاء قدرة العبد اذ ما لم يعد فذلك
يكون العبد قادرا واذا احدث بعينها جاز وقتها بوضح لك في توضيح معاني الاذن فتذكر فتدبر واما
منافاة وقوع فعل العبد وتركه بدون مشيته تعالى لسلطانه تعالى لم يذكر منافاته عدم وقوع فعل العبد وتركه مع مشيته تعالى
اياه لسلطانه تعالى لان بينه وبين ما ذكره ملازمة فان عدم وقوع الفعل مع مشيته تعالى اياه مستلزم لوقوع الترك
بدون مشيته تعالى وعدم وقوع الترك مع مشيته تعالى اياه مستلزم لوقوع الفعل بدون مشيته تعالى ويمكن اثبات
المنافاة المذكورة بوجه اخر وهو انه لو وقع ما لم يتعلق به مشيته تعالى او لم يقع ما تعلقت به لزم ان لا يكون
بيده تعالى ازمة الامور كلها وهذا مناف لسلطانه من وزنه فتدبر اوليهما انه لا ينفد الخ قال بعض الفضلاء
اقول قدرته تعالى على سلب القدرة عن الكافر لا يدفع المغلوبية اذ يفوت ما تعلق به مشيته تعالى وهو الايمان وتحصيل
غرض العبد وهو الاباء عن قبول الطاعة مع الاختيار وغرض الشيطان وهو فوت مراد الله تعالى انتهى وفيه ان
المعتزلة ان يقولوا ان هذه الثلثة انما يستلزم المغلوبية لو لم يقدر تعالى على ما يتعلق به مشيته تعالى ولم يقع به اباء العبد و
غرض الشيطان وليس كذلك فانه تعالى قادر على سلب قدرة الكافر على الكفر وتجبره على الايمان ولم يفعل لمصلحة دعت اليه فمن
هذه الحيثية لم يكن شيء منها مستلزما للمغلوبية فان قلت لم يكن للمعتزلة ان يقولوا بقدرته تعالى على سلب
القدرة عن الكافر لانه مناف لقولهم بتقدم قدرة الكافر على وقت الفعل واستقلاله فيها قلت اولا ان ذلك
مبني على كونهم غافلين عن كون تقدم القدرة مستلزما للاستقلال وثانيا ان الكلام هنا في الانفصال الثاني
مع قطع النظر عن الانفصال الاول كما يومى اليه قولهما في قوله وكلتاهما بالملاحظة هنا [illegible] فتدبر وثانيتهما انه تكون
الوسيلة الخ قال بعض الفضلاء اقول عدم امكان الوسيلة لا ينفع في دفع المغلوبية اذ لا نفع بالاعتراف تحصيل

المراد

المراد ومن دفع هذا المراد سواء كانت الوسيلة ممكنة ولم يقدر تعالى عليها او ممتنعة نعم لو كانت الوسيلة ممكنة ولم يقدر تعالى
عليها جاء النقص من جهة اخرى ايضا فعدم امكان الوسيلة انما ينفع في دفع النقص بعدم القدرة عليها ولا يدفع
نقص المغلوبية من حيث انه لم يقدر على تحصيل مراده على حسب ما اراده وبهذا يظهر ان للمعتزلة ان يقولوا ان المغلوبية
انما هي العجز عن تحصيل المراد ودفع هذا مع امكان الوسيلة اليه وانتفاء مقدورية الوسيلة عليها واما العجز عنه لكون الوسيلة
اليه مستحيلة بالذات فلا يلزم كونه مغلوبية قدس سره نظير ما قالوا في قوله تعالى فانهم قالوا فيها ان المراد
لولا ان يكون الناس كلهم كفارا لجعلنا للكافرين لبيوتهم سقفا من فضة ومن نسبة ذلك الى قولهم اشارة
الى ما روي عن الثالث والعشرين من باب السابع والمائة من كتاب الايمان والكفر من الكافي عن سعيد بن المسيب قال
سالت علي بن الحسين صلوات الله عليهما عن قول الله عز وجل ولولا ان يكون الناس امة واحدة قال عنى بذلك امة
محمد ان يكونوا على دين واحد كفارا كلهم لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة ولو فعل الله ذلك بامة
محمد لحزن المؤمنون وغمهم ذلك ولم يناكحوهم ولم يوارثوهم وبالجملة ما قاله المحشي في شرحه ان المراد بالناس من
كان بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وآله من رعايا امته لتقرير المصالح في يكون ومن يكفر بالرحمن المنكرون لوصاية امير
المؤمنين واولاده عليهم السلام ولبيوتهم لبيعهم الكل والبيوت عبارة عن المتهم والسقف سقف
عن الخزائن المستقرة ومن فضة بتقدير حلوة من فضة والمراد بامة محمد ائمة الضلالة وتابعيهم وبالمؤمنين
التابعون لائمة الهدى ومن اراد تفصيله فليرجع الى شرحه قدس سره اجمع على استحالة النقص عليه تعالى جميع
العقلاء وقال بعض الفضلاء اقول بل استحالته مركوزة في اذهان العامة وطباع الحيوانات العجم ايضا ويشهد به
ما روي عن ابي جعفر الباقر عليه السلام من انه قال كل ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود
اليكم ولعل النمل الصغار تتوهم ان لله تعالى زبانيين فان ذلك كمالها وتتوهم ان عدمها نقصان لمن لا
يتصف بها قدس سره وتقريره ما مراى فيهم تحقيق فتح الكذب في نفسه من تحقيق القول في
الاتفاق وفي تحقق العلم به ودفع ما يتوهم فيه من امتناع تتبع احوال جميع العقلاء مما نقل عن شارح المقاصد
من ان بعض المقدمة ما يناقش فيها بان المراد بالاتفاق اتفاق من هو جامع لفطنة العقل ويتحلى بالعقل
ويمكن دفعه ايضا بان يقال المراد بالاتفاق اعم مما يكون صريحا او غير صريح بان يكون تتبعا حال الهدم الاعلى تصديقهم به

واعتقادهم اياه وان انكره بعضهم بالقول ويجوز باللفظ الايرى ان شارح المقاصد قد نفى كثيرا من احتجاجاته
في كتابه عليها قدس سره فلما كان العلم الحاصل بالمعجز نظريا وذلك بان لا يكون محض اجراء المعجز على يد مدعي
النبوة مفيدا للعلم بصدقه في دعواه بل كان العلم بصدقه مستفادا من العلم بقبح اجرائه على يد الكاذب والعلم بانه تعالى
لا يرتكب القبيح اختيارا لكون ارتكابه نقصا ولا يضطر الى ارتكابه لكون الاضطرار اليه نقصا ايضا والعلم بكون
النقص عليه تعالى محالا ولذا قدس سره امكن له الاستدلال عليها وعلى الاجماع الخ وللدليل على العلم بصدق النبي
بسبب المعجز حاصل لجميع من امر بهم من العقلاء ولما كان المفروض ان هذا العلم نظري وموقوف على العلم باستحالة
النقص عليه تعالى حاصلا لهم ايضا سواء كانوا ملتفتين اليها وغافلين عنه والا يلزم ان لا يحصل لهم بسبب
المعجز علم بصدق النبي ويظهر من ذلك كون استحالة النقص عليه تعالى حقا ومعلوما ومجمعا عليه للعقلاء من اهل الملل
جميعا ان قلت فعلى هذا العلم بالصدق من المعجز نظري وموقوف على العلم باستحالة النقص عليه تعالى فاذا كان العلم
باستحالة النقص عليه تعالى موقوفا على العلم بالصدق من المعجز كما هو مقتضى الاستدلال عليها بدلالة المعجز على
الصدق يلزم الدور قلت العلم باستحالة النقص سبب واتفق لحصول العلم بالصدق من المعجز والعلم بالصدق
من المعجز ليس سببا واقعيا لحصول العلم باستحالة النقص ليلزم الدور بل هو كاشف عن حصوله وداليل عليه
وسبب حصوله شيء اخر فلا دور وهو كما ان تعفن الاخلاط سبب واقعي لحصول الحمى وحصول الحمى دال على تعفن
الاخلاط وليس سببا واقعيا له بل سبب حصوله شيء اخر ولا يلزم بهذا القدر دور اصلا قدس سره ويظهر بما ذكرنا
الخ اي لما كان التعذر نقصا معلوما لكل عاقل يظهر بما ذكرنا من استحالة النقص عليه تعالى انه تعالى قادر على كل شيء ولما كان
ايجاد احد نفسه محالا ولم يكن المحال بالذات شيئا كان معنا انه تعالى قادر على كل ممكن ويظهر به بطلان قول جميع من
خصص عموم قدرته تعالى وتخصيص المص ره الاشاعرة بالذكر لشهرتها ثم قول المص ان افعال العباد لا توصف بالقدرة
عليها اما مبني على انها مقدورات للعباد والمقدور بين القدرتين محال كما هو يظهر من مقصده واما مبني على انها ما كان
فيها فانتفاء القدرة عليها ليس نقصا لمجرد استحالة النقص عليه تعالى لا يكفي في ثبوت قدرته تعالى عليها لجواز
ان يكون الاتيان بها نقصا ويكون تعالى منزها عنه فجوابه ما اشرنا اليه من ان العجز عن الاتيان بامر كان
نقص فلا بد ان يكون كل ممكن مقدورا له تعالى وكون الاتيان ببعض المقدورات نقصا كالظلم ولوم المجبور ونحوهما

كان العلم باستحالة النقص عليه تعالى

انما

انما يقتضي ان لا ياتي به لا ان لا يقدر على الاتيان به واما مبنيّ على ان الاتيان بافعال العباد موقوف على الالات فيستحيل
صدوره عمن لا يكون مثله بالالات فجوابه انه لا استحالة فيه فان الله تعالى يخلق قيام زيد وقعوده وساير افعاله المقدورات
لله تعالى ولزيد فان مكّن زيدا واذن له فيه فصدر عنه باختياره كان زيد هو الاتي به وان سلب عنه الاختيار
واضطره اليه فصدر عنه نحو صدور الحركة الارتعاشية عن المرتعش كان الاتي به هو الله تعالى ويجيء في الحاشية
الثانية في ذيل قول المص حد العلم ما اقتضى سكون النفس تجويز المحشي قدس سره ان يتسلط تعالى على بدن
عبيده نحو تسلط روحه في ذلك العبد على بدنه وبذلك يكون افعال ذلك العبد في هذا الوقت صادرة عن
الله تعالى كما ان افعال العباد الاختيارية صادرة عن ارواحهم وبتجويزه ان يكون من ذلك قوله تعالى وما رميت اذ
رميت ولكن الله رمى وقوله فما انجيته ولكن الله انجاه وبالجملة فقدرته تعالى على الاتيان بكل ممكن معلوم
وان كان كيفية اتيانه به مجهولا قوله قدس سره وفوق الزماني زماني بالكسر والتشديد المعتاد الزماني واسم النقد
سهل بن شيبان كذا في القاموس وحاصله ما ذكره ان القدرة على الشيء قد يكون بمعنى القدرة على ايجاده وقد يكون
بمعنى القدرة على تصرفه فيقال فلان قادر على قطعه يعني انه قادر على تصرفه لا انه قادر على ايجاده والا فانه قادر على
ايجاد ايجادهم لان الفعل مصدر بمعنى الايجاد والايجاد من الانتزاعيات التي لا يتعلق بها الايجاد واما قادر
على افعالهم فيحتمل لان يفيد انه قادر على ايجادها وان يفيد انه قادر على تصرفها لان الافعال ليس جمع الفعل بمعنى
المصدر اذ المصدر لا يجمع بل هي جمع المعقولات فيصح ان يتعلق بها الايجاد والتصرف جميعا وعلى هذا يمكن
توجيه قولهم انه تعالى قادر على افعال العباد بان يقال معناه انه تعالى قادر على تصرفها لا على ايجادها قوله قدس سره عام
في كل ما يصح ان يكون مقدورا له تعالى اشارة الى ان افعال العباد لا يصح ان يكون مقدورا له تعالى وان ظاهر قوله تعالى على كل
شيء قدير لنا هو هذا المعنى لعدم احتياجه الى ما يخرج به افعال العباد ولو جعلناه بمعنى كل ممكن قدير فلا بد ان نخصه
بقولنا الا الممكن الذي لا يصح ان يكون مقدورا له تعالى قوله قدس سره حيث حكموا بانه تعالى فاعل موجب لها الخ فلا
يكون تعالى عندهم قادرا على كل ممكن لعدم قدرته على هذه الصفات مع انها امور ممكنة يتعلق بها الايجاد في الخارج
عندهم واما عندنا فهي امور انتزاعية يستحيل ان يتعلق بها الايجاد الا في الاذهان على القول بالوجود الذهني و
بهذا الاعتبار داخلة في مقدوراته تعالى قوله قدس سره اي لا يتوقف صدوره عنه على ما اختيار غيره فان النقص

الا ذكيا ظاهره انه لو توقف صدور بعضها على ما يصدر عن الغير بالايجاب لم يضر الاستقلال انتهى ومراده ان
الصواب ان يقول لا يتوقف صدور بعضه الا على ما باختياره وفيه ان هذا مبنى على ما هو الحق عنده من عدم
صدور شيء من فاعل بالايجاب قدس سره بعض المجوس هم القائلون بكون فاعل الشر وهو الشيطان واجبا
لذا تروى المخالفين فيه ايضا الثنوية والديصانية من الثنوية قدس سره وبعضها فقال هو العقل العاشر ويسمونه
المبدأ الفياض والفاعل منها الشمس السابقة عليه قدس سره مجرد نفوس اى انسانية وفلكية فالمراد بالابداء ما
يعم الفلك ايضا قدس سره بمحض نفوذ الارادة اى من غير حاجة الى تحريك آلة او عضو فلا ينافى [illegible]
احتياجها فى التأثير الى التعلق بالبدن وكونها شريكا لصانع العالم مبنى على ان القدرة على ايجاد شيء واحد بمحض
نفوذ الارادة مستلزم للقدرة على ايجاد كل شيء كذلك على ما يشعر به قول عزير حين ما راى خلق حماره كذلك اعلم ان
الله على كل شيء قدير قدس سره فلم يقولوا بانه لصانع العالم سبحانه تعالى فهم كالثمامية القائلين بان العالم فعل الله تعالى
بطبعه قدس سره من المخالفين فيه ايضا المجوس اي شاركهم فى ذلك المانوية والديصانية القائلون
بان للخيرات مدبرا هو النور وللشرور مدبرا هو الظلمة ومستندهم فى ذلك ان مدبر الكل لو كان واحدا
يلزم ان يكون خيرا وشريرا معا والجواب انهم ان ارادوا بالشرور القبائح فى انفسها فصدورها عن المدبر ممنوع
وان ارادوا بها الاعم منها فيجوز ان يكون صدورها عن المدبر لمصلحة تترجح على تركها ولا يلزم بذلك ان يكون
فاعلها شريرا وايضا الخير ان لم يكن قادرا على دفع الشرير فهو عاجز والعاجز لا يصلح للربوبية وان كان قادرا
عليه ولم يدفعه صار ايضا شريرا قدس سره لم ياذن اعلى منه فى هذا التذلل اي المراد بالاذن ههنا ما يعم
الايجاب والترغيب ولم يقل لم يامر اعلى منه لئلا يتوهم اختصاصه بالايجاب ويتخلص من ذلك ان تعظيم
الكعبة والقران لم يكن عبادة لها وكذا تعظيم النبي والامام بل هو عبادة له تعالى لانه واقع باذنه وتعظيم الاوثان
واهل الاراء عبادة لها لانه لم يقع باذن الله تعالى وقال بعض الفضلاء قد يناقش فيه بانه يلزم منه انه اذا
اذن المولى لعبده فى التذلل للوثن مثلا فتذلل لم يكن هذا التذلل عبادة للوثن فان اعلى نكرة فى سياق
النفى فيفيد العموم فلا يصدق انه لم ياذن اعلى فى التذلل للاوثان اذ لا شك فى كون المولى اعلى من الوثن
انتهى وفيه انه لا ضير فى عدم كون هذا التذلل عبادة للوثن فانه لا مانع بان المولى كان تعظيما للمولى لم تعظيم للو

الثم

ان لم يكن باذن من هو اعلى منه كان عبادة له وان وقع باذن من هو اعلى منه كالنبي صلعم كان تعظيما للنبي ثم تعظيم النبي ان لم يكن باذن الله تعالى كان عبادة له وان كان باذنه تعالى كان عبادة له تعالى فلا اشكال واجاب عنه بعض الاذكيا تارة بان الاعلى وان كان اعم لكن المراد به صانع العالم وتارة بان كون المولى الكافر اعلى من الوثن غير مسلم وكلاهما بعيد عن الصواب وظهر بذلك حال تعظيم العبد الكافر لصانع العالم باذن مولاه المؤمن فانه ليس عبادة للصانع لانه لم يقتضها تعالى بل هو عبادة للمولى ان وقع بدون اذن من هو اعلى منه او من وقع باذنه وهكذا ثم ان التذلل والتعظيم قد يكون بالطاعة للمتذلل له وامتثال الامر وقد يكون بغيرها كالتواضع له والانكسار لديه وعلى التقديرين قد يكون مع اعتقاد ان المتذلل له قادر على قضاء كل حاجة وكشف كل كربة وقد يكون بدون هذا الاعتقاد

قدس سره وهذا التوحيد اى التوحيد بالمعنى الثالث وهو توحيد الاله والمراد بالاول والثاني في حاشية منه هنا التوحيد بالمعنى الاول اى توحيد الواجب بذاته والتوحيد بالمعنى الثاني اى توحيد صانع العالم وتوهم بعض الاذكياء تبعا لبعض الفضلاء ان المراد بالاول اعتقاد كونه تعالى قادرا على قضاء كل حاجة وكشف كل كربة وبالثاني الاطاعة وترك اتباع حكم غيره فقال في ذيل قوله قدس سره هو المقصود اولا وبالذات اذا كان الامر على انه قال القائل لا اله الا الله حكم بايمانه وذلك لما سلمه وتوحيده من غير فحص هل يعتقد كونه تعالى قادرا على قضاء كل حاجة وكشف كل كربة ام لا ومن غير توقف لذلك على طاعته على ما يشهد به التتبع ثم انه قد يجتمعان والاول ان من علم انه يقدر على قضاء كل حاجة المتخفف وكشف كل كربة له ليس باله ولا يستحق عبادة فاذا لم يعتقد ذلك لم يعتقد الهيته في الحقيقة والثاني ايضا فان التذلل الخالص لا ينفك عن الاطاعة وترك اتباع حكم غيره فيجب ليسمى التوحيد الخالص انتهى كلام بعض الفضلاء وهو كما ترى

قدس سره اى مستحق العبادة الى قوله يدل عليه كثير من الاحاديث ومنها ما يدل ايضا على انه ماخوذ من الوله بمعنى التحير كما روى عن ابي جعفر الباقر انه قال الله معناه المعبود الذي الخلق عن درك ماهيته ولا اشكال اذ لا يجب ملاحظة كل من معنى المشتق منه في الاشتقاق كما يشهد له ايضا قولهم المعبود الذي يتحير فيه بجواز استعمال اللفظ المشترك في معنييه معا كذا قال بعض الفضلاء

قدس سره فجرى مجرى العلم اى في اختصاصه به تعالى وعدم احتماله لغيره وفيه اشارة الى الرد من استدل على علميته بانه لو لم يكن علما لم يكن كلمة لا اله الا الله مفيدة للتوحيد ووجه الرد واضح وما يدل على عدم علميته قوله

من اسمائه تعالى بداهة ولذا يطلق عليه الاحاديث التي مضى بعضها في مباحث عينية الصفات ان الغرض من وضع العلم الشخصي لشئ احضار ذلك الشئ بتشخصه في ذهن المخاطب مع المخاطبين حتى لو لم يكن ذلك منظورا للواضع كان وضع العلم عبثا ممتنع الصدور من العاقل ثم نقول لو كان اسم من اسمائه تعالى علما للذات فلا بد ان يمكن احضار حضور شخصه في ذهن المخاطب من المخاطبين والتالي باطل لظهور ان ذاته لا يعرف غيره بخصوصه فالمقدم مثله. قدس سره اهل الاراء فانهم كالذين المراد باهل الاراء ما يشمل المتبوعين والتابعين والتشبيه في التابعين ظاهر وفي المتبوعين مبني على انهم اتخذوا انفسهم اربابا واتبعوا اراءها ويحتمل ان يكون المراد بهم التابعين ويكون المقصود تشبيههم بتابعي الاحبار والرهبان ويعلم منه بالمقايسة ان المتبوعين منهم كالاحبار والرهبان وقال بعض الفضلاء ومن الحق العبني فيه ايضا الخطابية حيث اثبتوا للعالم الهين احدهما قديم هو الله والاخر محدث هو المسيح ومن الحق العبني فيه بعض الذمية القائلون بالهية محمد وعلي على اختلاف بينهم في التقديم والتاخير في احكام الالهية وبالهية ثلثة ايضا هم باقي ال العبا والخطابية القائلون بان الائمة الحسن والحسين ابناه وجعفر الصادق آلهة وغير ذلك من اصناف الغلاة انتهى. قدس سره وهو انما يتصور بكونهما متبائنين الضمير لكونهما قويين والمراد ان كونهما قويين يستلزم لكونهما متبائنين اذ لو كان احدهما حالا لكان محتاجا في وجوده الى غيره وهو ينافي كونه قويا على كل ممكن وظهر بذلك وجه عدم اختصاصهما في الشقين الاخيرين على كون ما في نفسه متعلق بالقدرة وعدم الاستقلال بالقدرة عليه اعم من عدم الاستقلال بالقدرة عليه وعلى كل ما عداه من الممكنات ومن عدم الاستقلال بالقدرة عليه وعلى كل ما عداه من الممكنات ومن عدم الاستقلال بالقدرة عليه دون ما عداه منها. قدس سره والاول محال لاشتماله على التناقض ذلك لان كون كل منهما قويا بالنسبة الى الممكن ما في نفسه يشتمل على التناقض لكون كل منهما قويا وضعيفا معا لكون كل منهما قويا بالنسبة الى كل ممكن في نفسه كذلك بطريق اولى وقوله لان كون كل منهما الخ بيان لهذا الاشتمال وقوله بعينه مبني على عدم كون الفاعل من جملة مشخصات المعلول وقوله وشله مبني على كونه من مشخصاته وقوله لان رفع المنافي تعليل للثلثة لا للاخير فقط. قوله قدس سره ان لا يفعل اشد ضد الترتيب المراد به لضعفهما المنافي باقسامه الثلثة. قوله قدس سره لانه يستلزم صدق الخ لان انتفاء الاشتراط يستلزم صدق قولنا لو اراد سبحانه ترتب الزوجية على الاربعة لترتب

الزوجية

الزوجية على الاربعة للترتيب وظاهر ان مراده تعالى يتعلق به ارادته فيلزم وقوع الترتيب وضده وذلك اجتماع
النقيضين قوله فنقول يجوز ان يكون المانع ممتنعاً اه حاصله ان رفع المانع وان كان شرطاً في صدور كل ممكن
لكن يجوز ان يكون تحقق ذلك المانع ممتنعاً فيكون رفعه واجباً واقعاً بنفسه ولا يلزم بهذا القدر رفع احدهما
الآخر فلا يلزم ضعف واحد منهما وقد يقرر الحل بان عدم القدرة على ايجاد ممكن بشرط وجود ضده او وجود ما يستلزم
ضده ينبو بنافي القوة لكونه ممتنعا بالذات وعدم القدرة على الممتنع بالذات لا ينافي القوة فقوة كل منهما لا تستلزم
ضعف الآخر قوله فنقول ان هو ان الطرف المخالف للصادر اه المراد بالصادر ما يصدر عنه احد القويين
وبالطرف المخالف له ما ينافي صدوره عنه مقصود صدوره بعينه او مثله او ضده عن القوى الآخر والحاصل ان
بين مادة النقض وما نحن فيه فرقاً هو ان فيما نحن فيه ما يصدر عنه احد القويين ممكن الصدور عنه
وما ينافي صدوره عنه ايضاً ممكن الصدور عنه القوى الآخر وفي مادة النقض ترتب الزوجية على الاربعة واجب وما
ينافيه وهو عدم ترتبها عليها ممتنع فيمكن ان يقال انما يشترط رفع الضد فيما اذا يكون ممكنا ويكون ضده ايضاً ممكنا
واما اذا كان هو واجباً كترتب الزوجية على الاربعة وضده ممتنعاً كعدم ترتبها عليها فلا يشترط فيه رفع الضد
وفي تقييد الواجب بالحيثية اشارة الى ان تحرك الاصابع مثلا حيثيتين فانه بشرط وقوع الكتابة واجب وبهذا
الاعتبار كان وقوعه مشروطاً برفع الضد وقوله وهو ليس بباطل معناه ان عدم اشتراط رفع الضد في الواجب من
حيث انه واجب ليس باطلا ولذلك ليس وجود الواجب بذاته مشروطاً برفع ضده فان قلت الصادر فيما نحن فيه ايضا
حيثيتان فانه بشرط وجود علته التامة واجب ومع قطع النظر عنه ممكن بالذات فلا فرق قلت ما ذكر مبني على ما
هو الحق من جواز تخلف المعلول عن العلة التامة وتقول الوجوب الذي لا يشترط فيه رفع الضد وجوب لا يكون
لرفع الضد دخل فيه ووجود المعلول يشترط بوجود علته التامة لرفع الضد دخل فيها لانه من اجزاء العلة فمع قطع النظر
عنه لا يكون المعلول واجب الصدور عن الفاعل بل يمكن الصدور عنه ويكون صدوره عنه مشروطاً برفع
الضد او نقول ان دفع الضد من اجزاء العلة التامة والفاعل انما يكون مستجمعا لتلك الاجزاء اذا كان مالكا لهذا
الرفع فان كان هذا الاستجماع حاصلا لكل من الفاعلين يلزم كون كل منهما قادرا على دفع الآخر وان كان حاصلا لاحدهما
دون الآخر يلزم كون احدهما قويا والآخر ضعيفا قوله فنقول لا يستلزم اجتماع النقيضين اي لا يستلزم في

نفس الامر فهذا يستلزم على تقدير محال هو ارادته تعالى للمحال في نفسه ولا ضير في ذلك لان المحال قد يستلزم المحال فلو
اراد الله تعالى انتفاء الترتيب يلزم خلو الاربعة عن الزوجية لوجوب وقوع مراده تعالى واتصافها بها ايضا لوجوب
ذلك الاتصاف في نفس الامر . قدس سره على انا لا نم ان انتفاء الخ المقصود منع كون انتفاء الاشتراط مستلزما
لصدق قولنا لو اراد الله ضد الترتيب لترتب لزومية والصدات الشيء اذا لم يكن شرطا للشيء لا يلزم ان يكون
عدمه مستلزما له ولا منافيا في ذلك الصدق اتفاقية عامة وهي ما يكون التالي فيها صادقا سواء كان المقدم ايضا
صادقا ام لا وفي صدق القضية المقدم كاذب والمقصود بقوله مع انه لا يصدق الخ انه لا يصدق لزومية
وان صدق اتفاقية عامة فان قولنا لو عدم مكان الواجب علة تامة له كان الواجب موجودا صادق
اتفاقية عامة عندهم ايضا لصدق تاليه وان كان مقدمه كاذبا . قدس سره فان قيل ان تكوين شخص الخ
يعني ان ما ذكر في الحل من تجويز ان يكون تكوين احد القويين عند ما كونه الامر ممتنعا تجويز لما كان خلافه
معلوما بديهة فان المفروض ان شيئا من القويين لم يكن مستندا الى الآمر ولا مسخرا له فتكوينه عند ما كونه
الآمر في وقت فعله ليس ممتنعا امتناعا بالذات ولا امتناعا مختصا بهذا الوقت نعم يكون ممتنعا بشرط
فعل الآمر وذلك غير مضر بكونه دفعا للآمر واذا اراد احد القويين خلاف المصلحة فامكن ارادة الآمر ضده
في وقت فعله يكون الطرفان متساويين في الايجاد ممكنين من الاستقلال بالتمكن منه بحيث لا يحتاج الى احد
ينفي منافيه او لا يجد له او يعينه في شيء ما يتوقف عليه وذلك الايجاد وان ذلك لا يحصل لاحد الا بتملك كل ما يتوقف
عليه ذلك الايجاد بحيث لا يقدر احد على سلب شيء منه فالمعنى لم يقدر الفاعل على دفع المنافي ودفع ما يستلزم المنافي
لا يكون قادرا على الايجاد فذلك الملك فقوة كل منهما مستلزم لضعف كل منهما على تقدير الاثنينية . قدس سره لتصحيح
الشرطية اللزومية الخ هي قولهم لو اراد الله تعالى ضد الترتيب لترتب او لم يترتب والمراد بمثل هذه الشرطية
كل شرطية يكون المقدم والتالي فيها محالا وحاصل ما ذكره قدس سره في تصحيحها ان ارادته تعالى المحال في نفسه
محال في نفسه ويجوز ان يستلزم المحال المحال فيصدق هذه الشرطية لزومية وحاصل ما ذكره سند المنع صدقها انا لا نم
صدقها فان ارادة الله تعالى للمحال في نفسه محال جاز ان يستلزم محالا مع نفي اللزوم بينه وبين الترتيب فلا نصدق
لو اراد الله ضد الترتيب لترتب لزومية قال شارح الشمسية في دليل انعكاس الموجبة الكلية الشرطية كنفسها في عكس

النقيض

النقيض انه لو صدق كلما تحقق الملزوم تحقق اللازم صدق في عكس نقيضه كلما رفع اللازم رفع الملزوم والا لزم نفي اللزوم بين البينين وقال المحشي الشريف في حاشيته واما الوقوع في انعكاس الشرطيات فهو ان نحو لا نحكم ان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وانما يستلزم ذلك اذا كان اللزوم باقيا على تقدير انتفاء اللازم وهو ممنوع لجواز ان يكون انتفاء اللازم امرا محالا في نفسه فاذا فرض وقوعه لم يبق اللزوم معه فان المحال جاز ان يستلزم المحال انتهى

وقد سبق من الشريف صاحب العالم آلي البتة على هذا التقرير يثبت وجوب جميع المعدومات ممكنة كانت او مستحيلة مثلا ان تقول زيد المعدوم بشرط كونه معدوما موجود اذ لا يستلزم وجوده رفع امر واقعي وكلما لا يستلزم وجوده رفع امر واقعي موجود والبناء البين لو بطلت للوجود فيها بالمعلوم ويثبت انتفاء جميع الموجودات واجبة كانت او ممكنة فنقول زيد الموجود بشرط كونه موجودا معدوم اذ لا يستلزم عدمه رفع امر واقعي وكل ما لا يستلزم عدمه رفع امر واقعي معدوم اما الكبرى فلانه لو كان موجودا لكان عدمه مستلزما لرفع وجوده الواقعي وهو خلاف الفرض فان الكلام في الكبرى مفروض فيما لا يستلزم عدمه رفع امر واقعي واما الصغرى فلانه لو استلزم عدمه رفع امر واقعي لا يستلزم استلزاما محالا لان اللزوم لازم للملزوم فلو ارتفع استلزامه لرفع امر واقعي لكان موجودا لان رفع اللازم يستلزم رفع الملزوم فيصدق لو لم يستلزم عدمه رفعه امر واقعي لكان موجودا وهو مناف للكبرى قدس سره فقال في جواب هذه المغالطة لانم اي لا نسلم ما اعترض عليه بان المحال جاز ان يستلزم المحال لكن فيما نحن فيه مما لا يجوز اذ على تقدير رفع اللازم اذا ارتفعت الملازمة جاز تحقق الملزوم بدون اللازم بطلت الملازمة في الواقع لا على ذلك التقدير المحال فقط حتى لا يكون على الابيان ان معنى الملازمة انه على كل تقدير من التقادير اذا تحقق الملزوم تحقق اللازم ولا شك ان رفع اللازم ايضا تقدير من التقادير فاذا جاز على ذلك التقدير ان يتحقق الملزوم ولا يتحقق اللازم يصدق انه ليس كلما تحقق الملزوم تحقق اللازم البتة وهو نقيض الملازمة وصدق هذا النقيض ليس على التقدير حتى بينهما تنافي فقط بل الان ايضا صادق لو هو ظاهر وايضا اذا ارتفع اللازم ولم يرتفع الملزوم تحقق الملزوم بدون اللازم على ذلك التقدير وهو ينافي اللزوم الكلي انتهى وقد اجاب عنه بعض معاصريه من الفضلاء بان المجيب كانه لم يسلم ان معنى الملازمة انه على جميع التقادير الممكنة والمستحيلة اذا تحقق الملزوم تحقق اللازم فح فنقول على تقدير رفع اللازم وكان هذا

هو المحقق المدقق آقا حسين الخوانساري ره

اذا كان امرا مستحيلا جاز ان لا ينفك الملزوم عن اللازم م

التقدير يستثنى منه التقادير التى يتحقق اللزوم عليها فيجوز نفاد اللزوم ح مع عدم لازمه انتفى وفيها ولان
استثناء التقادير المستحيلة اصطلاح جديد لا اعتماد عليه فان مصطلح القوم انما هو استثناء التقادير المنافية لوضع
المقدم واللزوم فنطاق قال شارح المطالع كلية المتصلة اللزومية بعموم اللزوم جميع الفروض والازمنة والاحوال
اعنى التى لا ينافى استلزام المقدم للتالى وهى الاحوال التى يمكن اجتماعها مع المقدم وان كانت محالا فى انفسها سواء كانت
لازمة للمقدم او معارضة له انتهى فان قلت تقدير رفع اللازم من التقادير المنافية لوضع المقدم واستثناؤه من
التقادير لتصحيح كلية اللزوم موافق لمصطلح القوم قال شارح المطالع لو فرضنا المقدم مع عدم التالى او مع عدم لزوم
التالى اياه لا يلزم منه التالى اما على الوضع الاول فلانه يستلزم عدم التالى فلو كان ملزوما للتالى ايضا كان امر
واحد ملزوما للنقيضين وانه محال واما على الوضع الثانى فلانه يستلزم عدم لزوم التالى فلو كان ملزوما له
كان ملزوما له ولم يكن ملزوما له وهو ايضا محال فيصدق ليس كلما تحقق المقدم يلزم منه التالى وهو مناف
للزوم الكلى انتهى قلت كلية اللزوم انما يتوقف على استثناء التقادير المنافية للزوم اى لاستلزام
المقدم التالى واقتضائه اياه والمراد بالتقادير المنافية لوضع المقدم انما هى التقادير المنافية لكون المقدم
ملزوما ومقتضيا للتالى وليس من ذلك تقدير رفع اللازم فانا نعلم ان قولنا كلما كان هذا العدد اربعة كان
زوجا صادق كليا وان كان على التقدير هذا العدد الثلثة وكان رفع الزوجية عنه متقدرا بل واقعا كيف ولو لم يدخل
رفع التالى فى تقادير المقدم لم يتبين فى رفع التالى رفع المقدم كما ان رفع المقدم لو لم يدخل فى تقاديره لم
ينتج وضع المقدم وضع التالى لانهما ح لم يكونا داخلين فى كلية لزوم المقدم للتالى ولم يعرف حكمهما منها نعم لو
جعلنا رفع اللازم منضما الى المقدم على وجه الجزئية او الشرطية ونجعل المقدم مجموع تحقق المقدم مع رفع التالى او نفس
تحقق المقدم بشرط رفع التالى عند كان ذلك مستلزما لرفع التالى ولو كان مع ذلك مستلزما للتالى ايضا يلزم ان
يكون امر واحد مستلزما للنقيضين كما ذكره وعلى التقديرين يكون شرطية اخرى وعدم صدقها لا ينافى
صدق شرطية حكم فيها بلزوم التالى لنفس المقدم لا بشرط شئ كليا ولذا اعترض المحشى الشيرازى على شارح
المطالع حيث قال اما على الوضع الاول الخ بقوله فيه نظر اذ سيجئ ان طبيعة المقدم فى الكليات مستقلة بالاقتضاء
ولا مدخل لشئ من الاوضاع فيه والا لم يكن الملزوم هو المقدم وحده بل هو مع الوضع المفروض فطامضا حد

علام

عدم التالي لا يلزم عدم لزوم التالي للمقدم المفروض بل المركب من المقدم والوضع المفروض انتهى فتأمل وقد يتوهم
من ذلك انه كما كان ان يدفع هذا التوهم بوجه آخر زايد على ما سيذكره المحشي قدس سره من الوجهين بان يقول
ان رفع اللازم وان كان امرا محالا لا يكون مستلزما لعدم تحقق الملازمة الا اذا انضم الى تحقق الملزوم على وجه
الجزئية اما الشرطية فجعل المقدم مجموع تحقق الملزوم مع رفع اللازم او نفس تحقق الملزوم بشرط رفع اللازم
لا نفس طبيعة الملزوم لا بشرط شيء وهذا موقفا انه يصير شرطية اخرى وليس الكلام فيها وانما الكلام في شرطية
يكون مقدمها طبيعة الملزوم لا بشرط شيء وح لا يكون رفع اللازم وان كان امرا محالا مستلزما لعدم تحقق الملازمة
ويكون مستلزما لرفع الملزوم وذلك غير صحيح فان رفع اللازم قد يكون مستلزما لعدم تحقق الملازمة بدون ان
ينضم الى تحقق الملزوم وان تحقق الملكي الاول مستلزم لتحقق الواجب لان تحقق الملكي بلا علة محال ورفع اللازم
هنا وهو تحقق الواجب مستلزم لعدم تحقق الملازمة من غير ان يتوقف ذلك على انضمامه الى تحقق الملزوم
اذ لا يتحقق في ظرف نفس الامر فلا يتحقق ملازمة اصلا ثم ان استلزام شيء واحد للنقيضين انما يكون محالا اذا كان
الشيء ممكنا واما اذا كان محالا كما هو المحتمل في المقام فاستحالته ممنوعة فما ذكره شارح المطالع لا يصح على اطلاقه وثانيا انا
نعلم بالضرورة ان معنى قولنا كلما كان هذا الشيء انسانا كان حيوانا ان الحيوانية ثابتة لهذا الشيء في جميع تقادير انسانيته
اي سواء كان الفلك ساكنا ام متحركا وسواء كان العالم قديما ام حادثا الى غير ذلك من التقادير وليس معناه ان
ثبوت الحيوانية له على تقدير انسانيته مقصور بحال كون الفلك متحركا وكون العالم حادثا حتى لو فرض معه كون الفلك
ساكنا او كون العالم قديما لا يثبت الحيوانية له على تقدير انسانيته او كان ثبوتها له على ذلك التقدير مسكوتا عنه
وثالثا انه اذا جاز استثناء التقادير المستحيلة الغير المنافية للزوم واللزوم فليجز استثناء بعض التقادير الممكنة
ايضا بل كلها لان نسبة اللزوم الى الاولى كنسبته الى الثانية في عدم منافاتها له فتجويز الاولى دون الثانية يكون
تحكما ورابعا ان معنى الملازمة الكلية على ما ذكره المنطقيون هو ان يكون جوهر الملزوم بنفسه مستقلا في اقتضاء
اللازم بانه لا يكون لخصوصية تقدير او لشيء آخر مدخل في ذلك قال شارح المطالع ويجب ان يعلم هنا ان طبيعة المقدم
في الكليات مقتضية للتالي مستقلة بالاقتضاء اذ لا دخل للاوضاع فيه فانه لو كان لشيء منها مدخل في اقتضاء التالي لم
يكن الملزوم هو وحده بل هو مع امر آخر انتهى فعلى تلك التقادير المستحيلة ان لم يتحقق الملزوم في نفس الامر كما هو

بعدم تحقق اللازم ايضا وان تحقق فلا بد من تحقق الملازم البتة والا لم يكن هو الملزوم بنفسه مستقلا فى الاستلزام.

قدس سره لان السند يجب ان يكون ملزوما للمنع يعنى ان السند يجب ان يكون ملزوما لنقيض المقدمة الممنوعة لانه كلما رفع اللازم رفع الملزوم وهى نقيضه موجبة كلية حكم فيها بلزوم الايجاب اى يكون ثبوت رفع الملزوم لازما لرفع اللازم على جميع التقادير فالمنافى لها هنا ما يكون صريحا فى رفع ذلك اللزوم او مستلزما لذلك الرفع والسند المذكور ليس كذلك اذ المستفاد من قوله لا يجب رفع الملزوم على تقدير رفع اللازم اصدق قولنا قد يكون اذا رفع اللازم لم يرفع الملزوم وهو قضية موجبة جزئية حكم فيها بلزوم الرفع اى يكون سلب رفع الملزوم لازما للرفع اللازم ولزوم سلب الشئ لم يكن عين رفع لزوم الايجاب اى رفع لزوم ثبوت الشئ الاول للشئ الثانى ولا مستلزما له فلا يكون منافيا له اصلا ولذا تقرر فى الميزان انه لا تنافى بين الشرطيتين الموجبتين وان كان تاليا هما متناقضين ومقدمهما واحد نحو قولنا كلما تحقق النقيضان تحقق احدهما وكلما تحقق النقيضان تحقق الاخر ومنه ما مر من انه تعالى لو اراد صدق ترتب الزوجية على الاربعة لترتب عليها الزوجية ولم يترتب لانه يمكن ان يجعل السند المذكور ملزوما لنقيض المقدمة الممنوعة فان المستفاد من قوله وعلى تقدير عدم تحقق الملازمة لا يجب الخ ان على هذا التقدير يجوز رفع اللازم بدون رفع الملزوم وهو يستلزم عدم صدق قولنا كلما ارتفع اللازم ارتفع الملزوم ويلزم منه صدق نقيض المقدمة الممنوعة اعنى قولنا ليس كلما رفع اللازم رفع الملزوم لانا نقول لا نم قولك وهو يستلزم الخ اذ غاية ما يلزم من هذا التقدير الجزئى وهو كون رفع اللازم من المحال مستلزما لعدم تحقق الملازمة او الموجبة الجزئية القائلة وقد يكون اذا رفع اللازم لم يرفع الملزوم لا السالبة الجزئية القائلة ليس كلما رفع اللازم رفع الملزوم والمستلزم لعدم صدق الكلية الموجبة هو الثانى دون الاول فان رفع اللازم اذا كان من المحال يجوز ان يكون مستلزما للنقيضين فيجوز ان يكون مستلزما كليا لرفع الملزوم وكان مع ذلك مستلزما جزئيا لانتفاء رفعه ايضا وقال شارح للطالع فى ابطال كون تحقق المجموع مستلزما لتحقق جزئه ان المجموع انما يستلزم الجزء لو كان كل واحد من اجزائه له مدخل فى اقتضاء ذلك الجزء ضرورة ان لكل واحد من الاجزاء دخلا فى تحقق المجموع فجاز ان لا يكون له دخل فى اقتضائه وتاثيره ولهذا من البين ان الجزء الاخر لا دخل له فى اقتضاء ذلك الجزء بل وجزمه فى الاستلزام وقوع اجنبى بجزء مجموع الحيوان الانسان واللاانسان لا يستلزم الانسان وان كان الانسان جزءه للملازمة ان صادقتا

كيف يكون منافيا للمقدمة الممنوعة ولكن قد يقال ... لان مضمون المقدمة الممنوعة

بجبر

بحسب الالزام وان لم يتصد قالحسب نفس الامر اشتق وفى المحشى الشيرازى ان اراد بالاقتضاء العلية فممنوع وعليه ان المقدم لا يجب ان يكون علة للتالى وان اراد به الاستلزام وكان المعنى ان الاستلزام للكل منفعة للملزوم فما لم يدخل فى تحقق الملزوم لا بد ان يكون له دخل فى منفعته مع ان الجزء الاخر لا مدخل له فى استلزام ذلك الجزء فممنوع وعليه ان الجزء الاخر لا مدخل له فى استلزام نفسه لذلك الجزء واما مدخليته فى استلزام الكل لذلك الجزء فمما لا يمكن انكاره ضرورة انه اذا لم يكن ذلك الجزء الاخر لم يكن الكل حتى يستلزم شيئا ثم قال والحق ان استلزام الكل للجزء مما لا يقبل النزاع لان الاستلزام انما يفسر بامتناع الانفكاك ولا شك فى امتناع انفكاك الجزء عن الكل وذلك لا استلزام مستند الى علاقة العلية ضرورة وان الكل معلول لجزئه انتهى وكان ما ذكره المحشى قدس سره من عدم تنافى الشرطيتين اللتين تاكيدهما المرجحين م
تناقضان مبنى على ما ذكره المحشى الشيرازى فتامل :- قدس سره فى الحاشية وليس معناه ان يكون معنى النقض التجويزى انشاء رضالى به ما قال بعض معاصريه من الفضلاء فى دفع ما اورد ايراده على كلام المجيب من ان مراد المجيب منع كلية اللزوم وكذا كلية استلزام عدم اللازم لعدم الملزوم على الظاهر بناء على استثناء بعض التقادير من الكليتين ما التمسك بالاستحالة لاجل انه لولاها لم يعقل الاستثناء ويلزم منه المحال فهذا فى الحقيقة ملزوم لتجويز العقل الاستثناء المذكور بل محصله فلا ايراد عليه بانه ليس ملزوما للمنع او لا تنافى بين الشرطيتين الا انه لا ... وحاصل الرد ان المجيب لما منع كون رفع اللازم مستلزما لرفع الملزوم مطلقا واستند فى ذلك الى جواز ان يكون رفع اللازم امرا محالا مستلزما لمحال اخر هو عدم تحقق اللازم مع انه لا يجب رفع الملزوم على تقدير رفع اللازم فلا بد ان يكون هذا السند مستلزما لنقيض المقدمة الممنوعة ليصح سنديته له ولا يمنع ان يكون مستلزما لتجويز العقل استثناء بعض التقادير من كلية اللزوم او كلية استلزام عدم اللازم لعدم الملزوم اذ لم يكن مستلزما للجواز لنقيض المقدمة الممنوعة فانه المحتاج الى التاييد والتقوية هنا انما هو الجواز دون التجويز اذ ليس مضمون المنع الا هذا التجويز على ان استثناء بعض التقادير الذى هو مبنى منع الكليتين مشتمل على عيوب تقدم بعضها فتذكر ثم ان هذا الفاضل بعدما اطلع على هذا الرد ذكر تفصيلا ليظهر منه مراده بكون هذا السند ملزوما ومعنى التجويز العقل الاستثناء المذكور فقال تفصيل الكلام فى هذا المقام ان معنى العموم انه كلما ارتفع اللازم ارتفع الملزوم والتعليل بانا لا نسلم هذه الكلية اى يجوز ان يكون نقيضها الذى هو السالبة الجزئية القائلة بانه قد يكون اذا ارتفع اللازم

ارتفع الملزوم صادقا فيرد عليه انه اذا صدقت هذه الجزئية وجاز ارتفاع اللازم بدون ارتفاع الملزوم فليفرض وقوعه فيكون ارتفاعه مع وجود الملزوم لامتناع ارتفاع النقيضين فقد وجد الملزوم بدون اللازم لامتناع اجتماعهما معا فيجاب عنه بانه لا يلزم من صدق هذه الجزئية وجود الملزوم بدون اللازم في الواقع على التقادير الممكنة الواقعية بل اللازم منه وجود الملزوم بدون اللازم على تقدير رفع اللازم وهو ظاهر ويمكن ان يكون رفع اللازم امرا محالا والمحال جاز ان يستلزم المحال فلا خلف ثم قال فظهر من هذا ان قولهم والمحال جاز ان يستلزم المحال سند لمنع هذا الايراد الذي يرد على المنع الاول او على الاستثناء المذكور كما عرفت ثم قال بل نقول ان المنع الاول في الحقيقة منع لهذه المقدمة المتوهمة القائلة بانه كلما ارتفع اللازم يرتفع الملزوم يستدل عليها بانه لو لم يكن كذلك لزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال وظاهر ان المقدمة التي استدل عليها يتوجه المنع على ما ذكر في دليلها فيه لا عبارة اصلا وظهر ايضا حال ما ذكره في جواب ان قلت ليس هذا سندا الخ وعدم اتجاهه ومتولينه راسا كما لا يخفى انتهى وفيه اولا ان ما ذكره المجيب مطابق المنقول لما ذكره السيد الجرجاني ومولانا مباركشاه المنطقي والفاضل الدواني وعباراتهم صريحة في انهم جعلوا السند سند المنع المذكور فتنزيلها على ما ذكره هذا الفاضل في توجيه كلام المجيب بارتكاب ان السند سند لمنع الايراد الذي يرد على المنع الاول وادراج هذا الايراد والمنع في طي كلامهم مما يستبعده العقول وثانيا ان الحق في جواب الايراد ان يقال لا يلزم من جواز ارتفاع اللازم بدون ارتفاع الملزوم على هذا التقدير المحال ان يكون ارتفاع اللازم مع وجود الملزوم لجواز ان يكون رفع اللازم على هذا التقدير مستلزما لرفع الملزوم به ايضا بناء على جواز استلزام المحال لكل من النقيضين وما ذكره من لزوم ارتفاع النقيضين غير مضر في المقام فانه انما يمتنع على تقدير ممكن واما على هذا التقدير المحال فليس بممتنع وما اجاب به عنه المانع بانه اذا كان جواز وقوع رفع اللازم بدون رفع الملزوم على هذا التقدير مستلزما الصدق قلنا فيكون اذا وجد الملزوم لم يوجد اللازم وكان ذلك منافيا للاعم قطعا من قولنا كلما وجد الملزوم وجد اللازم وقد عرفت انه ليس مستلزما له على تقدير استلزامه له يرد عليه انه لا تنافي بين الشرطيتين الموجبتين وان كان تاليا هما متنافيين ومقدمهما واحدا على ما فصلناه سابقا والتفصيل الذي يتضح به المرام في هذا المقام ان المشهور ان رفع اللازم

مستلزم

مستلزم لرفع الملزوم كليا والمجيب منع ذلك ومنعه يؤول الى تجويز صدق نقيض هذه الكلية اى قولنا ليس كلما
رفع اللازم رفع الملزوم وقوله لجواز ان يكون رفع اللازم امرا محالا الخ ان حمل على انه سند لهذا المنع ومقو لنقيض
المقدمة الممنوعة فملخصه انه يجوز ان يكون رفع اللازم امرا محالا مستلزما لعدم تحقق الملازمة بين العينين
وح لم يكن هذا الرفع مستلزما لرفع الملزوم كليا فيصدق ليس كلما رفع اللازم رفع الملزوم ويرد عليه
ح ان غاية ما يلزم من كون رفع اللازم امرا محالا مستلزما لعدم تحقق الملازمة بين العينين انما هو جواز
تحقق هذا الرفع بدون رفع الملزوم وهو انما يستلزم صدق قولنا قد يكون اذا رفع اللازم لم يرفع الملزوم
ولا يلزم منه صدق قولنا ليس كلما رفع اللازم رفع الملزوم لجواز ان يصدق معه قولنا كلما رفع اللازم رفع الملزوم
ايضا فان رفع اللازم اذا كان امرا محالا جاز ان يكون مستلزما لرفع الملزوم ولعدم رفعه لجواز ان يكون
المحال مستلزما للنقيضين وان حمل على انه دفع دخل فملخص الدخل انه كيف يصدق قولنا ليس كلما رفع اللازم
رفع الملزوم وصدقه مستلزم لصدق قولنا ليس كلما تحقق الملزوم تحقق اللازم وهو محال جزما وملخص الدفع
انه يجوز ان يكون رفع اللازم امرا محالا مستلزما لعدم تحقق الملازمة بين العينين وح لم يكن مستلزما
لرفع الملزوم ويلزم منه جواز اجتماعه مع تحقق الملزوم ويلزم منه جواز تحقق الملزوم بدون اللازم فيصدق
ليس كلما تحقق الملزوم تحقق اللازم ويرد عليه ايضا ان غاية ما يلزم من كون رفع اللازم امرا محالا انما
هو جواز تحقق هذا الرفع بدون رفع الملزوم ويجوز مع ذلك ان يكون مستلزما لرفع الملزوم ايضا بناء على
ان المحال قد يكون مستلزما للنقيضين فلا يلزم منه جواز اجتماعه مع تحقق الملزوم ليلزم منه جواز تحقق
الملزوم بدون اللازم ويلزم منه صدق قولنا ليس كلما تحقق الملزوم تحقق اللازم وتبين بذلك مضمون
ما قاله المحشي قدس سره في جواب فان قلت ليس هذا سندا الخ وانه لا ينفع تقريرنا فانه الدفع للدخل بان تقرير
مضمون الدخل وهو انه لو جاز انتفاء اللازم بدون ارتفاع الملزوم لجاز تحقق الملزوم بدون تحقق
اللازم لكن ذلك محال مؤلف من شرطية وحملية ومضمون الدفع مناف للحملية اذ يفهم منه ان ذلك انما يكون محالا
في نفس الامر وعلى التقادير الممكنة واما على تقدير محال كتقدير رفع اللازم المستلزم لرفع الملازمة فلا يكون محالا ف
المنافي للجزء مناف للكل فان الدفع بهذا الوجه انما يتم لو كان هذا التقدير المحال مستلزما لجواز تحقق الملزوم

بدون اللازم وقد عرفت مرارا انه لا ينتقض به بناء على جواز استلزام المحال للنقيضين قدس سره واما

ثانيا فلانه يكون اي وقد يراد بلزوم التالي للمقدم وجوب صدق التالي على تقدير المقدم بدون علاقة

بينهما سواء كان صدقه واجبا ام لا وسواء كان المقدم فيها صادقا ام لا والاتفاقية الخاصة ما يكون التالي

فيها صادقا ام كذا على تقدير صدق المقدم بدون علاقة ولا بد فيها من صدق المقدم واللزومية لعلاقة

اخص مطلقا من اللزومية للمطلقة ومباين للاتفاقية بالمعنيين مع للحفظ واللزومية المطلقة اعم من وجه

من الاتفاقية العامة لتصادقهما فيما يكون التالي فيه واجب الصدق على تقدير المقدم بدون علاقة نحو ان كان

هذا الحيوان انسانا كان الاربعة زوجا والاولى بدون التانية فيما يكون التالي فيه واجب الصدق نحو ان

كان هذا الحيوان انسانا كان زيد قائما واعم من وجه من الاتفاقية الخاصة ايضا لتصادقهما في نحو ان كان

زيد انسانا كان عمرو قائما والاتفاقية العامة اعم مطلقا من الاتفاقية الخاصة وهو ظاهر ولما كان لزوم

المتلازمين لعلاقة امر واجب التحقق في نفس الامر و لم يكن بينه وبين الملزوم علاقة اصلا كما

سيتضح في توضيح اول كلام المحشي قدس سره من الشبهة كان ادعاء التشبه لزوم ذلك اللزوم للملزوم ادعاء

للزوم فيما كان اللزوم فيه لزوما مطلقا اعم من الاتفاقية العامة وادعاؤه استلزام رفعه لرفع الملزوم

ادعاء لاستلزام رفع اللازم لرفع الملزوم فيما كان الاستلزام فيه استلزاما مطلقا ومنع المجيب اياه منعا

كذلك واستدلال المحشي قدس سره عليه استدلالا الزاميا على ذلك كما سيصرح قدس سره به وجعلها شبهة منه

معلقة على قوله وان امكن العكس حيث يقول قلت لم نذهب الى ان رفع اللازم يستلزم رفع الملزوم

استلزاما لعلاقة فيجوز ان يكون استلزاما مطلقا اعم من الاتفاقية العامة فالاستلزام الذي

ادعاه هنا فيما بين رفع اللازم ورفع الملزوم يؤول الى ادعاء وجوب تحقق رفع الملزوم سواء كان ذلك باقتضاء

رفع اللازم اياه ام لا وملخص الدليل ان استلزام رفع اللازم لرفع الملزوم على تقدير بقاء الملازمة مما

اعترفتم به كما يفهم من قولكم وعلى تقدير عدم تحقق الملازمة لا يجب الخ ومعلوم بديهة ان المناط في ذلك تحقق

اللزوم فيما بين المتلازمين في نفس الامر لا تحققه على تقدير رفع اللازم وحيث كان اللزوم بين المتلازمين

متحققا في نفس الامر ازلا وابدا سواء قدر رفع اللازم اولم يقدر وسواء بقيت الملازمة على تقدير رفع اللازم او لا تبقى

كانت الاربعة زوجا والاولى بدون الثانية نحو ان كانت الاربعة زوجا كانت منقسمة بمتساويين والعكس نحو ان كان زيد انسانا

فلابد ان يكون استلزام رفع اللازم لرفع الملزوم دائما متحققا ازلا وابدا ولزوم اللزوم للملزوم وان لم يكن
مناطا لاستلزام رفع اللازم لرفع الملزوم لكونه لزوما مطلقا واختصاص كونه مناطا لذلك بحال كونه لزوما
لعلاقة لكن ليس للمجيب ان يقول ذلك لانه حسب ان لزوم اللزوم للملزوم لزوم لعلاقة كما يدل عليه استناده
في منع استلزام رفع اللازم لرفع الملزوم بما استند اليه لا بان رفع اللازم انما يكون مستلزما لرفع الملزوم اذا
كان استلزام الملزوم للازم استلزاما لعلاقة ولا علاقة بين الاستلزام وبين الملزوم الذي هو وجود شريك
الصانع هنا لكون الاستلزام متحققا في نفس الامر ازلا وابدا بدون توقف لتحققه على تحقق الملزوم واعترض عليه
الفاضل العاصي بان هذا الدليل باطل اذ نقول بعد ما اطلعت على مراد المجيب من منع الكليتين واستثنائه
التقدير المذكور حتى يسلم ان تحقق اللزوم بينهما امر في نفس الامر بالمعنى الذي سلم مستلزم لاستلزام رفع
اللازم لرفع الملزوم مطلقا وهل الكلام الا فيه وهو ظاهر مع قطع النظر عن ذلك وتسليم كلية اللزوم وعدم
القول بالاستثناء ايضا نقول لا نم ان الملازمة الواقعية مناط استلزام رفع اللازم لرفع الملزوم على جميع
التقادير الممكنة والمستحيلة بل يجوز اذا كان رفع اللازم امرا محالا ان لا يتحقق رفع الملزوم معه ومنافاته
كلية اللزوم قد عرفت دفعه بامر جواز ارتفاع النقيضين ح انتهى وقد مر ما في منع الكليتين واستثناء
التقدير ونقول هنا ان منع كون الملازمة الواقعية مناطا لهذا الاستلزام مكابرة لان المدعى ضروري وتنبيه
على كونه ضروريا ان استلزام تحقق الملزوم لتحقق اللازم دائر مع تحقق الملازمة الواقعية نفيا واثباتا
فلابد ان يكون استلزام رفع اللازم لرفع الملزوم ايضا دائرا معه كذلك فقوله بل يجوز اذا كان رفع اللازم امرا محالا
ان لا يتحقق رفع الملزوم معه اي وان كان الملازمة بينهما متحققة في نفس الامر كلام في غاية السقوط لا يقال جميع ما
ذكرت مبني على كون الملازمة الواقعية ملازمة لعلاقة وقد مر انها ملازمة مطلقة اعم من الاتفاقية لانا نقول
ليس للموجه ان يقول ذلك لانه زعم انه ملازمة لعلاقة كما يدل عليه اعترافه بما استدل عليه المنطقيون كما سيظهر
في تصانيف كلامه ولانه موجه من قبيل المجيب وقد مر انه ايضا زاعم لذلك ؛ قد مر سر في الحاشية كما بيناه في
شرح الكافي ملخص ما بيناه فيها ان ذلك اشارة الى الدليل العقلي على امتناع تعلق الرؤية به تعالى وهو اسم كان وخبرها
التشبيه والمراد به تشبيه دليل امتناع تعلق الرؤية به تعالى عقلا بدليل امتناع تعلق السمع واللمس والذوق والشم به تعالى

عقلا بان يقول لمن جوز كونه تعالى مرئيا على سبيل خرق العادة هل يجوز بزعمك ان يكون تعالى مسموعا وملموسا ومذوقا ومشموما
على سبيل خرق العادة ام يمتنع فان قال يجوز فقد كابر مقتضى عقله لوضوح استحالته وان قال يمتنع نقول باي دليل عرفت
انه يمتنع ولو بخرق العادة فان قال عرفته بدليل انه يجب في المسموع مثلا ان يكون ذا وضع وعرضا هو الصوت نقول هذا في عادتنا
في السمع لم لا يجوز ان يسمع غير ذي الوضع اي غير العرض بخرق العادة وان ادعى الضرورة في انه لا يجوز ذلك ولو بخرق العادة كما هو الحق
قلنا مثله في الرؤية حرفا بحرف على مذهب من يقول ان المرئي هو اللون والضوء دون الجسم ونكتفي بذكر ذي الوضع عن كلا الامرين ويقول
العرض بالجسم على مذهب غيره وقوله لان الاشياء لا يبعد اتصالها بالمسببات استدلال الطالب التنبيه دليل والمراد بالاسباب
التي هي اسباب العلم بالنتايج والمراد باتصالها بالمسببات عدم مفارقتها عما هو مناط سببيتها للعلوم بالنتايج في كل موضع
تحققت فيه ونعني الضرورة وجوب اطرادها باعتبار ما هو مناط دلالتها مثلا اذا سلم ان زيدا حادث لان
الدليل على حدوثه انه متغير لزم ان يسلم ان عمرا حادث بهذا الدليل فان خصوصية زيد وعمرو لغو ليست
داخلة في مناط الدلالة فتدبر قوله في الحاشية مناط الدلالة في الشق الاول تحقق اللزوم ان مراده بالشق
الاول بقاء الملازمة على تقدير ارتفاع اللازم وبالشق الثاني عدم بقاء الملازمة على تقدير ارتفاع اللازم واعترض
عليه الفاضل المعاصر بان هذا ظاهر الفساد اذ تحقق اللزوم على هذا التقدير داخل في تقادير الملازمة سواء
كان ممكنا ام محالا فما صار سببا لاستلزام ارتفاع الملزوم لئلا يلزم وجود الملزوم بدون اللازم فينافي الملازمة
المفروضة واما اذا لم يكن داخلا في تقادير الملازمة ولا ممكنا كما في الشق الثاني فلا وجه لاستلزام ارتفاع الملزوم
اذ لا يلزم ح ما ينافي الملازمة المفروضة ولا وقوع امر محال واقعي او جواز وقوعه على تقدير ممكن وهو ظاهر انتهى وفيه ان رفع
اللازم سبب مستقل لرفع الملزوم كان تحقق اللزوم بينهما في الواقع وكون تقادير اللزوم ممكن الاجتماع مع المقدم
سواء كانت ممكنة في انفسها ام مستحيلة ولذا كان المقدم في المتصلة اللزومية الموجبة الكلية مستقلا بنفسه في
استلزام التالي ولا يكون لدخول تقدير من هذه التقادير في تقادير الملازمة او خروجه عنها دخل في تاثيره في هذا
الاستلزام والا يلزم ان يكون المقدم هو المجموع المؤلف منه ومن هذا الدخول فالقول بان في الشق الاول صار دخول تقدير
رفع اللازم في تقادير الملازمة سببا لاستلزامه ارتفاع الملزوم وفي الشق الثاني صار عدم دخوله فيها سببا لعدم هذا
الاستلزام بعيد عن الانصاف مع ان المفروض ان المعتبر في الشق الثاني تحقق اللزوم الواقعي لما هو دخل لانتفاء اللزوم

سبب مستقل لتحقق اللازم ولا يتوقف تحقق السببية فيها على شيء سوى تحقق اللزوم

ماده

على تقدير رفع اللازم في تقادير الملازمة لا عدم وجود تقدير رفع اللازم هيهنا حيث توهم المجيب والموجه ان اللزوم
المتحقق هنا لزوم لعلاقة كما صرح فليس لهما ان يقولا ان اللزوم المتحقق هنا لزوم مطلق حتى يسقط جميع هذه المذكورات
فندرس في الحاشية كذلك مستلزم لما اذا تحقق في نفس الامر ازلا وابدا كما ان الضمير في تحقق راجع الى اللزوم وقوله
ان لا طرف لقوله مستلزم لا لقوله تحقق والمقصود ان تحقق اللزوم في نفس الامر هو الذي له مدخل في استلزام ارتفاع
اللازم لارتفاع الملزوم ولم يكن لخصوصية تقدير رفع اللازم مدخل في هذا الاستلزام بحيث كان اللزوم متحققا
في نفس الامر ازلا وابدا كان رفع اللازم مستلزما لرفع الملزوم ازلا وابدا سواء كان رفع اللازم مفروضا امكانا
ام مستحيلا واعترض عليه الفاضل المعاصر بان هذا ايضا ظاهر الفساد اذ تحقق الملازمة في نفس الامر ازلا وابدا لا دخل له
بالمقام لان كل ملازمة كذلك وان كان الحكم باللزوم على بعض التقادير بل وان كان ذلك البعض مما لا يتحقق ابدا
انما الكلام هيهنا في ان معنى الملازمة الكلية الواقعية اي شيء هل هو امتناع الانفكاك على جميع التقادير الممكنة
والمستحيلة او بعضها فقط والمانع لم يسلم الاول بل الثاني واذا قيل بخروج بعض التقادير المستحيلة منها والنقوض منه عدم اللازم
فيمكن ان يوجد الملزوم بدون اللازم على هذا التقدير بل اللزوم محذور كما عرفت مرارا اذا حقق عدم وجود الملزوم
لان عدمه لم يلزم منه محال لما تحققت الملازمة بين العدمين انتهى وفيها ولا ما عرفت هنا من ان قولنا ان لا طرف لقوله
مستلزم لا لقوله تحقق كما توهم هذا الفاضل فالمقصود منه افادة ان انتفاء اللازم مستلزم لارتفاع الملزوم ازلا
وابدا لمحض كون اللزوم متحققا في نفس الامر ازلا وابدا من غير ان يتوقف ذلك على ثبوت اللازم وعدم استحالة رفعه
في نفسه فلو فرض رفعه واستحالة رفعه لم يضر ذلك بازلية هذا الاستلزام وثانيا ما عرفت ايضا في صدر البحث من ان
معنى الملازمة الكلية الواقعية هو امتناع الانفكاك على جميع التقادير الممكنة والمستحيلة وان عدم تسليم ذلك خروج عن
مصطلح القوم ومكابرة فندرس في الحاشية وبنيه على انه لما طال هذا ايضا مبني على كون اللزوم هنا لزوما
لعلاقة على ما توهمه المجيب والموجه وحاصله انا نعلم قطعا انه اذا كان شيء مستلزما لشيء لعلاقة بينهما كان رفع اللازم
مستحيلا مع الاجتماع مع وجود الملزوم ازلا وابدا من غير فرق في ذلك بين ما ذكر من الشقوق والمحتملات والاستلزام
مع تقدير صدق قولنا ان كان هذا الشيء انسانا وكلما كان الشيء انسانا كان حيوانا كان هذا الشيء حيوانا والاستلزام
على تقدير صدق قولنا ان كانت الانسانية مستلزمة للحيوانية فكلما كان هذا الشيء انسانا كان حيوانا

والاستلزام فی نفس الامر نحو قولنا کلما کان هذا الشیء انسانا کان حیوانا وکون الشیئین متلازمین نحو قولنا کلما کانت الخمسة
زوجا کانت منقسمة بمتساویین وکونهما ممکنین ظاهر وکونهما مختلفین لانا کثیرا ما یکون المقدم محالا دون التالی نحو قولنا
کلما کان الانسان حجرا کان جسما ولا یمکن فی عکسه ولا یلزم ان یکون ممکن مستلزما للمحال وذلک محال فان الممکن ما لا
یلزم من فرض وقوعه محال وایضا لو امکن ذلک یلزم ان لا ینتج رفع التالی رفع المقدم وان یبطل قیاس الخلف فان قلت
الممکن لذاته قد یکون محالا لغیره وح یکون مستلزما للمحال کانتفاء العقل الاول المستلزم لانتفائه تعالی عندهم قلت
لیس المراد بالممکن ههنا الممکن لذاته بل المراد به ما لا یکون محالا لا لذاته ولا لغیره کما یدل علیه مقابلته قوله لم ممکنین لقوله
محالین ولو ارید به الممکن لذاته فلا نزاع فی جواز استلزامه المحال ولا یرد ح ان امکان الملزوم بدون امکان اللازم
مستلزم لامکان وجود الملزوم بدون اللازم وهو مناف للملازمة بینهما لان امکان الملزوم ح انما هو بالقیاس
الی ذاته وهو یستلزم امکان اللازم بالقیاس الیه ای الی ذات الملزوم لا امکانه بالقیاس الی ذاته کذا قاله
الفاضل الدوانی فی تعلیقته ثم قال ولا تتوهمن ان هذا قول بالامکان بالغیر فان ذلک ان یجعل الغیر
بحیث یستوی نسبة ذاته الی الطرفین وما نحن فیه امکانه بالقیاس الی الغیر لا امکانه فی ذاته بسبب الغیر و
شتان ما بینهما انتهی ومنه یحصل من ذلک قوله تعالی فان استقر مکانه فسوف ترانی و … المراد باستقرار الجبل
استقراره فی حال تدککه ومعناه انک لا ترانی ابدا کما ان الجبل لا یکون ساکنا متحرکا فی حال ابدا ومنه مثل قوله تعالی
ولا یدخلون الجنة حتی یلج الجمل فی سم الخیاط ومعناه لا یدخلون الجنة ابدا کما لا یلج الجمل فی سم الخیاط ابدا کذا
قاله الصدوق … فی کتاب التوحید باب ما جاء فی الرؤیة وبالجملة لیست الشرطیة لزومیة ولا مقدمها ممکنا
بهذا المعنی ثم ان الفاضل المعاصر اورد علی قوله کان رفعا للازم غیر ممکن الاجتماع مع الملزوم اشکالا ثم یظهر اجوبتها
مما لم فلا نطول بایرادها لکننا نعترض علی قوله فیصدق ح قضیة منفصلة مانعة الجمع مرکبة منها بانه قد جوز
استلزام المحال کلا من النقیضین ثم یجوز بل یجب اجتماع کل من اللازمین مع وجود الملزوم فکیف یقول
بمنع الجمع بینهما ولعلها … بعض الاعلام بان المراد بمنع الجمع بینهما منع الجمع بین الملزوم ونقیض لازمه من حیث انه
نقیض لازمه فان اجتماع نقیض اللازم مع الملزوم بهذه الحیثیة ینافی لزوم اللازم واجتماع نقیض اللازم فی
الشرطیة الاخری مع المقدم من حیث انه جزء المقدم لا ینافی منع الجمع من حیث انه نقیضه وفیه ان هذا الجواب لا یجدی

في شرطيتين يكون تالياهما متناقضين ومقدمهما مولفا منهما نحو كلما تحقق النقيضان تحقق احدهما وكلما
تحقق النقيضان تحقق الاخر وللمعترض ان يجري كلامه في شرطية واحدة يكون تاليها مولفا من متناقضين
ولا يكون مقدمها مولفا منهما نحو لو دام انتفاء ترتب الزوجية على الاربعة لتحقق لا مع تحقق الاتصاف بالزوجية
واتصفت بها ايضا ثم لا يجري هذا الجواب فيه والصحيح في الجواب ان يقال ان امتناع الجمع بين نقيض اللازم وعين الملزوم
مختص بمتصلة يكون الاستلزام فيها لعلاقة كما نص عليه المحشي قدس سره وليس من ذلك استلزام المحال لكل من
النقيضين لان كلا من النقيضين مناف للاخر ومنافاة اللازم لشيء يستدعي منافاة الملزوم له وذكرنا في
استلزامه له لعلاقة ولما كان تقرير الشبهة وجواب المجيب وتوجيه الوجه مبنيا على كون اللزوم هنا لزوما لعلاقة
لا يصح منهم ان يقولوا يجوز ان يكون اللزوم هنا لزوما مطلقا اعم من الاتفاقية العامة ثم لا يتحقق المعاندة
الحقيقية بين رفع اللازم ووجود الملزوم ملائم التنبيه ان غاية ما يلزم منه عدم اجتماعهما على وجه الاتفاق
لا امتناع اجتماعهما عقلا كما هو المطلوب هنا واجاب عنه بعض الفضلاء بان مفهوم منع الجمع بين قضيتين انه كلما
صدقت احديهما كذبت الاخرى واللازم مما ذكره هو قولنا قد يكون اذا صدقت احديهما صدقت الاخرى وهما
شرطيتان موجبتان وليستا متناقضتين وفيه ان الاعتراف بان هاتين القضيتين قد تجتمعان على الصدق
اعتراف بانتفاء منع الجمع بين عدم اللازم ووجود الملزوم وهو مناف لما ادعاه المحشي قدس سره من امتناع
اجتماعهما ازلا وابدا ويظهر من ذلك ان مفهوم منع الجمع بين قضيتين هو السالبة الكلية القائلة ليس البتة
اذا صدقت احديهما صدقت الاخرى لا الموجبة الكلية على ما توهمه قدس سره لا يقال قوله لان اللزوم الكلي
لازم الملزوم المقتضي لمنع الجمع يجوز ان يكون استلزام الملزوم للازم الذي قد يعبر عنه بلزوم اللازم
للملزوم من الامور الواجب ثبوتها في نفس الامر ازلا وابدا بدون ان يكون بينه وبين شيء من المتلازمين
علاقة لزوم اصلا وتوضيح ذلك ان اللزوم بين الشيئين لعلاقة عبارة عن معنى شرطية هي ان الملزوم
كلما تحقق في الخارج او في الذهن او ثبت في نفس الامر بوجوده وجوديهما كان اللازم واجب الثبوت له في
ظرف ثبوته فلزوم الحرارة للنار في الخارج لعلاقة عبارة عن وجوب ثبوتها للنار في الخارج على تقدير
وجود النار فيه ولزوم الكلية لمفهوم الانسان في الذهن لعلاقة على القول بالوجود الذهني عبارة عن وجوب ثبوتها

في الذهن على تقدير وجوده فيه وعلى القول بثبوت الماهيات عبارة عن وجوب ثبوتها له في نفس الامر على تقدير
ثبوتها فيها ولزوم الزوجية لماهية الاربعة لعلاقة بينهما تقتضي وجوب ثبوتها لها في اي ظرف ثبتت فيه من هذه
الظروف الثلثة من غير اختصاص لذلك ببعض منها ولما كان هذا المعنى متحققا في نفس الامر ازلا وابدا من
غير توقف لذلك على تحقق شئ من المتلازمين في شئ من هذه الظروف لان صدق الشرطية لا يقتضي صدق المقدم
علم انه لا علاقة بينه وبين شئ منهما قدس سره يجري في اثبات لزوم اللزوم لانتفاء المتلازمين ايضا اشارة
الى ان اللازم لشئ لا بد ان يكون واجب الثبوت له على تقدير ثبوته وغير ثابت له على تقدير انتفائه لكون
ثبوت شئ لشئ مقتضيا لثبوت المثبت له وان لزوم المتلازمين ثابت في نفس الامر على تقديري ثبوتهما وانتفائهما
فيها اذ لا صحة لثبوت لزوم الزوجية لماهية الاربعة مثلا الا تحقق شرطية في نفس الامر هي انه لو وجدت ماهية الاربعة
في الخارج او في الذهن او ثبتت في نفس الامر بدون وجودها استحال ان ينفك عنها الزوجية ومعلوم انها
لو لم توجد في شئ من هذه الظروف وجب انه ينفك عنها الزوجية وهاتان الشرطيتان متحققتان في نفس الامر
بدون ان يتوقف تحققهما فيها على وجودها لا في الخارج او في الذهن او ثبوتها في نفس الامر فان صدق الشرطية
لا يتوقف على صدق مقدمها فلو ثبت بهذا الدليل لزوم اللزوم لثبوت ماهية الاربعة في ظرف من هذه الظروف
يثبت به لزومه لانتفائها في هذه الظروف ايضا بان يقال ان اللزوم لو لم يكن لازما لشئ من المتلازمين على تقدير
انتفائها في الخارج وفي الذهن وفي نفس الامر امكن ان ينفك عنها معا وذلك ينفك الى اخر ما قال في الدليل وتوهم
بعض معاصرينا من الفضلاء ان هذا الاعتراض منه قدس سره مبني على توهم ان مراد الفضلاء المنطقيين اثبات لزوم
اللزوم لوجود شئ من المتلازمين في الخارج فادعى ان دليلهم هذا يجري في اثبات لزوم اللزوم لانتفائه في
الخارج ايضا فاعترض عليه بان مرادهم من كون اللزوم لازما لاحد المتلازمين انه لازم لماهيته لا لوجوده
حاصل استدلالهم انه اذا لم يمتنع في الواقع انفكاك امتناع الانفكاك بين المتلازمين في الوجودين وفي
خصوص احدهما بالنظر الى شئ منهما لجاز في الواقع انفكاك ذلك الامتناع بالنظر اليهما ولو جاز ذلك
الانفكاك بالنظر الى شئ منهما اليهما لما ترتبت مسئلة على وقوعه بالنظر اليها لكن زوال امتناع الانفكاك يستلزم
للامكان الانفكاك بينهما في الوجودين او في خصوص احدهما في الواقع بالنظر اليهما وهو مناف لتحقق التلازم بينهما في

الواقع

الواقع بديهة وهذا ظاهر لا يقبل شيء من مقدماته المنع انتهى وتنبه بعض الفضلاء لما قلنا فقال فمثل للعاصر
ان مرادهم بذلك اثبات لزوم اللزوم لذات الملزوم ومهيته لا لوجوده والدليل عليه تام لا يرد عليه شيء مما
ذكره انتهى وظهر بما عرفت مراد المحشي وعدم ورود ما اورد عليه لما عرفت ان اللزوم لو كان لازما لمهية الملزوم
لتوقف ثبوته في نفس الامر على وجود تلك المهية في الخارج او في الذهن او ثبوتها في نفس الامر انا نعلم انه ثابت في
نفس الامر بدون توقف على ذلك لكونه عبارة عن مضمون الشرطية على ما عرفت المفسرة انما يتوقف انتفاء امتناع الانفكاك
بين المتلازمين في نفس الامر لا على انتفائه على تقدير تحقق المتلازمين باحد الانحاء الثلثة وما ذكره بعض الفضلاء
المراد اثبات لزوم اللزوم لذات الملزوم ومهيته لا لوجوده يعني انه كلما كان ذات الملزوم متحققة بان يكون ذلك
التحقق وجودها في الخارج او وجودها في الذهن او ثبوتها في الخارج بدون وجود فيه كانت ملزومة للزوم
والا فيلزم جواز تحققها على نحو من هذه الانحاء بدون اللزوم وهو محال ولا يجري هذا على تقدير انتفاء ذات
الملزوم فان انتفاء وهاهنا انما يكون بان لا يكون لها تقرر على نحو من هذه الانحاء اصلا فتكون منتفية نفيا محضا
وح عدم كونها ملزومة ليس بمحال بل كونها ملزومة محال فان ما لا تقرر له في نفسه اصلا فتقرره على صفة
محال بديهة فان المنفي المحض لا يمكن ان يخبر عنه ولا ان يحكم عليه بشيء لا ايجابا ولا سلبا انتهى وفيه ايضا ما عرفت
من ان اللزوم عبارة عن مضمون الشرطية وهو متحقق في نفس الامر ازلا وابدا بدون توقف تحققها على تحقق الملزوم
بنحو من هذه الانحاء مقولة والا فيلزم جواز تحققها على نحو من هذه الانحاء بدون اللزوم ممنوع انما يلزم جواز
تحققها على نحو من هذه الانحاء بدون ان تكون ملزومة للزوم وهو ادعاء بعينه الزوال مصادرة على المطلوب واعترض
عليه الفاضل المعاصر بانه لو تم ما ذكره من النقض لزم ان لا يتم الاستدلال على لزوم الامكان لمهية الممكن بانه
لو جاز زواله بالنظر الى مهية الممكن لامكان زواله مستلزما للمنعة بالنظر اليها لكنه مستلزم للانقلاب المحال
بالنظر اليها بان يقال هذا على تقدير بقاء مهية في اثبات لزوم الامكان لانتفاء الممكن ايضا اذ لو انتفى الامكان
يلزم الانقلاب المحال ولا دخل فيه لوجود الممكن اصلا بل على تقدير انتفائه ايضا كذلك لا يجوز ان يتحقق عالم
اللزوم بين لازم واحد وبين كل واحد من النقيضين وكذا في غيره من النظائر مع ان هذه الاستدلالات
استدلالات صحيحة شايعة ذايعة بينهم وغيرها ان حاصل ما استدلوا به على لزوم الامكان لمهية الممكن

لما كان زواله مستلزما للمفسدة بالنظر اليها لكنه مستلزم للانقلاب المحال بالنظر اليهما بان يبقى هذا
على تقدير تمامه يجري في اثبات لزوم الامكان للشيء الممكن ايضا اذ لو انتفى الامكان يلزم الانقلاب المحال
ولا دخل فيه لوجود الممكن اصلا بل على تقدير انتفائه ايضا كذلك ولا يجوز ان يتحقق علاقة اللزوم بين لازم
واحد وبين كل واحد من النقيضين وكذا في غيره من النظائر مع ان هذا الاستدلال صحيح في سابقه ذائعة
بينهم وفيه ان حاصل ما استدل به على لزوم الامكان لماهية الممكن ان هذه الماهية كلما تحققت بنحو من انحاء التحقق
امتنع ان ينفك عنها وصف الامكان لان انفكاكه عنها مع تحققها بنحو من هذه الانحاء مستلزم للانقلاب
المحال ولا يجري مثله في اثبات لزوم الامكان لانتفاء الممكن فان انتفاءه ح انما يكون بان لا يكون له تحقق بنحو من هذه
الانحاء ويحصر المواد في الواجب والممتنع ح يكون الامكان منفيا مع جميع الموجودات الخارجية والذهنية والثابتات
الواقعية بديهة لزوم الانقلاب بطلانا في ذلك ان يكون لزوم الامكان لماهية الممكن ثابتا في نفس الامر ازلا وابدا
بدون ان تكون متحققة فيها على ثبوت الامكان او للممكن في شيء من الظروف الثلثة وكان ما ذكره مبني على توهم ان حاصل
الاستدلال ان ماهية الممكن كلما وجدت في الخارج امتنع ان ينفك عنها وصف الامكان للزوم الانقلاب فاجراه
في ثبوت لزوم الامكان لماهية الممكن في صورة كونها منتفية في الخارج ايضا وهو توهم سخيف قدس سره انه
يستحيل بالضرورة ان يتحقق علاقة اه اعترض عليه الفاضل المعاصر بوجهين الاول انه منع ضرورة استحالته قال بل العقل
لا ينقبض من تجويزه الثاني انه جريان الدليل في اثبات لزوم اللزوم لانتفاء الملازمين مما لا وجه له اذ قد عرفت
حاصل الدليل وعدم جريانه في انتفاء الملازمين يلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم بالنظر الى انتفائهما
وهذا ليس بها الصلاح وهو ظاهر انتهى ويمكن ان يجاب عن الاول بان منع ضرورتها مكابرة وينبه على ضرورتها انه
لا يكون علاقة لزوم بين شيئين الا لتحقق الملزوم خصوصية بالنسبة الى تحقق اللازم لم يكن هذه الخصوصية
لغيره فتحقق اللازم مع نقيض الملزوم ما يهدم تلك الخصوصية ولذا ترى يستندون في اثبات كون الشرطية اتفاقية
بان تاليها يصدق على تقدير انتفاء مقدمها كما يصدق على تقدير مقدمها فلا خصوصية لمقدمها بالنسبة الى تاليها
وعن الثاني بان مقصود المحقق قدس سره جريان الدليل في اثبات لزوم اللزوم لانتفاء الملازمين على ما هو جريانه
في اثبات لزوم اللزوم لماهية الملازمين في صورة انتفائهما اي في صورة عدم تحقق شيء منهما بنحو من الانحاء الثلثة

ليظهر به

ليظهر بيان اللزوم فيما بينهما عبارة عن مضمون الشرطية القائلة لو تحقق الملزوم بجميع هذه الانحاء وجب ان يثبت له اللازم وان هذا المعنى حق ومتحقق في نفس الامر سواء كان ذلك مع فرض تحقق الملزوم بين احد الانحاء الثلثة مع فرض انتفائها بجميع الانحاء فيلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم عند تحقق الملزوم بنحو من هذه الانحاء للجواز انفكاكه عنه عند انتفاء الملزوم كما توهم ثم ان المراد باللزوم العلاقة بين النقيضين ولازم واحد لو تحقق فلا يتحقق الا بشرط كون اللازم واجبا بالذات اذ لو كان ممتنعا بالذات لكان منتفيا دائما فيلزم دوام ارتفاع النقيضين ولو كان ممكنا بالذات لكان جائز الانتفاء فيلزم جواز ارتفاع النقيضين ويندفع به ما ذكره بعض الاذكياء من ان اللازم يجوز ان يكون محالا والمحال ما يجوز ان يكون للشيء وسلبه دخل فيه فجاز ان يتحقق علاقة اللزوم بين لازم واحد وكل من النقيضين وقد يورد على الشيخ قدس سره انك جوزت استلزام المحال النقيضين في ذيل الجواب الثالث عن الشبهة فاذا كان ذلك النقيض مستلزما للشيء كان النقيضان مستلزمين لذلك الشيء وبهاتين تخصيص الدعوى بما لم يكن استلزام احد النقيضين بتوسط الاخر […] قدس سره وان امكن العكس استدل شارح المطالع على عدم امكان العكس بان الشيء الواحد لو استلزم النقيضين لزم المنافاة بين اللازم والملزوم لان كل واحد من النقيضين مناف للاخر ومنافاة الشيء للازم يستدعي منافاة الملزوم اياه وبانه اذا صدق المقدم صدق احد النقيضين وكلما صدق احد النقيضين لم يصدق الاخر وبانه اذا صدقت تلك الملازمة واستثنينا نقيض التالي يلزم نقيض المقدم فيكون بين نقيض التالي وعين المقدم منافاة لان عدم المقدم لازم من نقيض التالي وفيه اولا ان الملزوم يجوز ان يكون محالا والمحال لا يمتنع ان يكون منافيا للازم ولا ان يكون مستلزما لانتفاء لازمه لجواز استلزام المحال المحال وثانيا ان غاية ما يستفاد منهما من الاول انما هو صدق قولنا قد يكون اذا تحقق الملازمة بين شيئين كان الملزوم منافيا للازم وهو لا ينافي قولنا كلما تحقق الملازمة بين شيئين لم يكن الملزوم منافيا للازم لعدم تنافي الشرطيتين الموجبتين وغاية ما يستفاد من الاخيرين انما هو صدق قولنا قد يكون اذا تحقق الملزوم لم يتحقق اللازم وهو لا ينافي قولنا كلما تحقق الملزوم تحقق اللازم وتبين بذلك ان الامور الثلثة التي يجري فيها لزومية يكون نقيضها ممكنا او يكون اللزوم بينها لزوما بالعلاقة […] قدس سره في الحاشية وهاهنا يكون اذا كان محالا لذلك لانه ان كان واجبا كان موجودا دائما فيلزم دوام اجتماع النقيضين وان كان ممكنا جاز

اذ لا دوام ابدا بدون توقف لصدقه على تحقق الملزوم او اللازم ولو فرض انتفاء هذا المعنى في نفس الامر

الوجود فيلزم جواز اجتماع النقيضين قدس سره في الحاشية قلت لو ذهب الى ان رفع اللازم استلزام انه لا ينافي على ان
قدس سره فيما مر على ان رفع اللازم يستلزم رفع الملزوم استدلال الزاهي في مقابلة منع المجيب على ان رفع اللازم يستلزم
رفع الملزوم استلزاما مطلقا اعم من الاتفاقية العامة بناء على ان ادعاء لزوم اللزوم للملزوم من المشبه ادعاء
للزوم فيما كان اللزوم بينا لزوما مطلقا وادعاء استلزام رفع لرفع الملزوم منه ادعاء الاستلزام رفع اللازم
لرفع الملزوم فيما كان الاستلزام فيه استلزاما مطلقا ومنع المجيب اياه متمسكا بذلك وان كان المشبه والمجيب
غافلين عن ذلك وذاهلين ان لزوم اللزوم للملزوم لزوم بالعلاقة ويستفاد منه جواب ما اعترض به الفاضل
المعاصر من انه اذا جاز استلزام الشيء للنقيضين فيكون ح بين وجود الملزوم وعدمه كل منهما منع الجمع
على ما ذكره فكل واحد من النقيضين مستلزم لعدم الملزوم كما قرره وبوجه اخر احضر لما زعم ان عدم اللازم
مستلزم لعدم الملزوم فعدم كل من النقيضين ح مستلزم لعدم الملزوم وهما نقيضان البتة انتهى ومراده
بالنقيضين في قوله فكل واحد من النقيضين عدما النقيضين الذين فرض كونهما لازمين لشيء فان عدمي
النقيضين نقيضان ايض وحاصل الجواب انا لا نم ان يكون استلزام وجود كل من طرفي مانعة الجمع لعدم الاخر
استلزاما بالعلاقة وكذا استلزام عدم اللازم لعدم الملزوم لجواز ان يكون الاستلزام فيهما استلزاما مطلقا
اعم من الاتفاقية العامة فاللازم هنا انما هو جواز استلزام النقيضين لامر واحد استلزاما بالعلاقة
كما ادعيناه ولقائل ان يقول تجويز كون الاستلزام بين رفع اللازم ورفع الملزوم استلزاما مطلقا اعم من
الاتفاقية العامة لا يكفي في دفع الاشكال لان الاستلزام بين الرفعين انما يكون استلزاما مطلقا حيث يكون
لزوم عين اللازم لعين الملزوم لزوما مطلقا واما اذا كان اللزوم بين العينين لزوما بالعلاقة فلا بد ان يكون
الاستلزام بين الرفعين استلزاما بالعلاقة ايض فان العلاقة الاستلزامية بينهما تقتضي جواز رفع اللازم بدون رفع
الملزوم وذلك يقتضي جواز تحقق الملزوم بدون اللازم وهو مناف لتحقق العلاقة بين العينين فلا بد في
دفع الاشكال من ارتكاب ان العلاقة بين العينين لا تقتضي العلاقة بين الرفعين كليا وان ارتكاب ان
استلزام امر واحد للنقيضين لا يكون استلزاما بالعلاقة اصلا ويمكن الجواب بان ارتكاب الاول اي لا نم ان
جواز تحقق الملزوم بدون اللازم مناف لتحقق العلاقة بينهما فان مقتضى الاول صدق قولنا قد يكون اذا تحقق

الملزوم

مطلقة وهو لا ينافي بداهة ... استلزام النقيضين للازم واحد استلزاما ما

الملزوم لو تحقق اللازم فهو مقتضى التنافي صدق قولنا كلما تحقق الملزوم تحقق اللازم ولا تنافي بينهما كما مر وايضا الملازمة
الاستلزام بين الوصفين وان كان مقتضيا لجواز تحقق رفع اللازم بدون رفع الملزوم لكن ذلك لا يقتضي جواز
تحقق عين الملزوم بدون اللازم لجواز ان يكون نقيض الملزوم امرا محالا مستلزما لنقيض اللازم ولو صح ايضا لا يتم
الجواب بالكلية الثاني بان يجوز استلزام المحال الكلي من النقيضين لا يمكن ان يكون استلزاما للعلاقة بناء على ان
النقيضين متنافيان للعلاقة وما ينافي اللازم للعلاقة ينافي الملزوم للعلاقة وما ينافي الشيء للعلاقة يمتنع ان
يكون لازما له للعلاقة لان غاية ما يلزم من ذلك استلزام شيء للعلاقة لما ينافيه للعلاقة ولعل ذلك يكون
جائزا اذا كان ذلك الشيء محالا فان المورد هنا مستدل على كيفية التجويز بل ان المحشي قدس سره جوز استلزام
المحال الكلي من النقيضين للعلاقة والمورد بنى الايراد على جوازه حيث قال اذا امكن العكس امكن الاصل ان
قلت فلعل مراده من منع استلزام رفع اللازم لرفع الملزوم بالاستلزام هو الاستلزام للعلاقة فلا يرد عليه
الاعتراض الثاني قلت تسليم كون لزوم اللازم للملزوم لزوما للعلاقة كما هو مبنى التنبيه مقتضى لتسليم كون
الاستلزام رفعه لرفع الملزوم استلزاما للعلاقة فمنع الثاني بعد تسليم الاول كما هو ظاهر للمنع غير متجه اصلا وايضا
لو كان مراده ذلك لم يستند بما استند اليه بل بان رفع اللازم لما يستلزم رفع الملزوم استلزاما للعلاقة اذا
كان لزوم اللازم للملزوم لزوما للعلاقة ولزوم الملزوم لوجوده شريك الصانع هنا لزوم بدون علاقة ولقد رد
بعض الفضلاء على هذا الجواب بوجوه فقال اما اولا فلانا نقول ان مناط اللزوم ان يحكم العقل باستحالة انفكاك
شيء من الاخر بالنظر الى نفس وضعه الاخر كما تعرف بمراجعة الثالث بقوله ومعه لنا ط للمطلوب وحينئذ نقول
انا اذا وضعنا رفع اللازم نحكم بامتناع بقاء الملزوم بالنظر الى هذا الوضع سواء كان الملزوم مرتفعا في نفس الامر
لا وعليه ان اريد باللازم في قوله اذا وضعنا رفع اللازم اللازم للعلاقة فالامر كما قال وعليه المحشي قدس سره فان
غاية ما يلزم ح ان رفع اللازم للعلاقة مستلزم لرفع الملزوم استلزاما للعلاقة وذلك غير مناف لما قاله المحشي فانه
انما قال ان استلزام رفع اللازم مطلقا لرفع الملزوم استلزام مطلق وان اريد به اللازم مطلقا فلا نسلم قوله نحكم
بامتناع بقائه لجواز ان لا يكون اللازم لازما للعلاقة فبالنظر الى وضعه لا يمتنع بقاء الملزوم فانا لو وضعنا رفع
اللزوم بين النار والحرارة فبالنظر الى هذا الوضع لا يمتنع بقاء النار والحرارة وان امتنع اتصاف النار بالملزومية

والحرارة بالقادحية قال واما ثانيا فلان كل شيئين يستلزم كل منهما احد النقيضين لعلاقة فهما متنافيان لعلاقة
فان للمنافاة لعلاقة اما بلا واسطة وهو بين النقيضين او بواسطة وهي بين مستلزمي النقيضين لعلاقة وكل
متنافيين لعلاقة فتحقق احدهما مستلزم لانتفاء الآخر لعلاقة والالزم جواز الاجتماع بينهما نظرا الى
نفس مفهومهما وهو يبطل المنافاة لعلاقة اذا مهدنا فنقول ان عين الملزوم مستلزم لعين اللازم بعلاقة
ونقيض اللازم اعني ارتفاعه مستلزم لنفسه لعلاقة فهما متنافيان لعلاقة بالاولى فتحقق ارتفاع
اللازم مستلزم للارتفاع عن الملزوم لعلاقة بالثانية وهو المطلوب وفيه انه لما فرض ان عين
الملزوم مستلزم لعين اللازم لعلاقة فلا نزاع في ان رفع هذا اللازم اذا كان مستلزما لعينه اللازم استلزاما
مطلقا فهل يجب ان يكون رفع هذا اللازم مستلزما لرفع الملزوم لعلاقة كما يتوهم ام يجوز ان يكون مستلزما له
استلزاما مطلقا كما هو الحق قال واما ثالثا فلانه ان لم يكن استلزام رفع اللازم لرفع الملزوم لعلاقة جاز
الاجتماع بين عين الملزوم ورفع اللازم نظرا اليهما وان لم يجتمعا في نفس الامر قطعا وان جاز اجتماع عين الملزوم ايضا
معها لزم جواز اجتماع النقيضين والا لزم جواز انفكاك اللازم عن عين الملزوم لعلاقة محال وفيه ان جواز
انفكاك اللازم عن الملزوم انما يكون محالا اذا كان استلزام الملزوم للازم استلزاما لعلاقة واما اذا لم
يكن كذلك فلا استحالة فيه قال واما رابعا فلانه لو كان مفهوم الشرطية القائلة بانه ان ارتفعت اللوازم ارتفعت
الملزومات هو مجرد الاتصال الاعم من الاتفاقية العامة لزم ان يكون تاليها صادقا في مادة الاتفاق
فيلزم ان لا يعلم صدقها ما لم يعلم صدق تاليها في تلك المادة مع انا نعلم بديهة انا نحكم بصدق تلك الشرطية من غير
ملاحظة صدق تاليها في بعض المواد بل لو لم نعلم صدق تاليها اصلا بل نعلم صدقها لو كان بينهما لزوم متحقق
ايضا وفيه ان العلم البديهي بصدق تلك الشرطية من غير ملاحظة صدق تاليها مبني على توهم ان الاستلزام
منحصر في الاستلزام لعلاقة فلو جوزت ان يكون هنا استلزام بدون علاقة لجوزت ان يكون صدقها
موقوفا على صدق تاليها فما لم تعلم صدق تاليها لم تجزم بصدقها قال واما خامسا فلانا نفرق بديهة بين
امتناع الانفكاك بين رفع اللازم ورفع الملزوم وبين امتناع الانفكاك بين ناطقية الانسان وناهقية
الحمار بان الاول يسببا ومقتضيا دون الثاني وليس هذا الا العلاقة وفيه ان هذا ايضا مبني على توهم ان

مستلزم لرفع هذا الملزوم لعلاقة انما النزاع في ان عين الملزوم

وكل منهما محال والمستلزم للمحال محال لعدم كون استلزام رفع اللازم لرفع الملزوم

الاستلزام

الاستلزام منحصر في الاستلزام لعلاقة وبعد تجويز ان يكون اللزوم بين النار والحرارة متحققا في نفس الامر فانما يجب
الصدق على تقدير وجود النار الحرارة وانتفائها والتفرقة بين استلزام النار والحرارة للزوم بينهما وبين
استلزام ناطقية الانسان لناهقية الحمار فان اللازم فيهما متحقق في نفس الامر وواجب الصدق على كل تقدير
. قدس سره في الحاشية وبتلخيص بذلك ان الاولى في الجواب الاخر انما كان اولى لانه اوفق بلباب البحث واوضح في
دفع الشبهة اذ به لا حاجة في دفعها الى التشبث بعدم وجوب رفع الملزوم على تقدير رفع اللازم بل لا يتوهم منه تجويز
ان لا يكون الملزوم سواء كان لعلاقة او مطلقا لازما للملزوم واللزوم لعلاقة ولا لزوما مطلقا وقوله كما كان
كان زيد قائما كان الحمار ناهقا فتنم من الاستلزام المطلق فان التالي فيه واجب الصدق في نفس الامر ازلا وابدا
فيكون واجب الصدق على جميع التقادير التي منها تقدير قيام زيد وارتفاع اللازم فيه لا يستلزم ارتفاع الملزوم
استلزاما لعلاقة لان ذلك مختص بما كان الملزوم فيه مستلزما للازم لعلاقة وارد عليه ان ارتفاع اللازم فيه
لا يستلزم ارتفاع الملزوم استلزاما مطلقا ايضا اذ ليس عدم قيام زيد واجب التحقق في نفس الامر ازلا وابدا مع ان
الدليل السابق يقتضي وجوب استلزام رفع اللازم لرفع الملزوم وان لم يجب ان يكون ذلك استلزاما لعلاقة
والجواب ما مر من ان هذا الدليل الزامي ولا يكون مقتضاه على التحقيق الا وجوب استلزام رفع اللازم لعلاقة
لرفع ملزومه استلزاما لعلاقة لكن لما كان لزوم اللزوم للملزوم لزوما بدون علاقة وتوهم المشيانه لازم
للملزوم لعلاقة وان رفعه مستلزم لرفع الملزوم استلزاما لعلاقة والمجيب منع الثاني مع تسليم الاول استدل
المشيخة على اثباته وقد دهنا لم نذهب الى ان رفع اللازم يستلزم رفع الملزوم استلزاما لعلاقة فمقتضى هذا
الدليل انما هو وجوب التزام المجيب لهذا الاستلزام او وجوب هذا الاستلزام كيف ونحن فلم نقطع انه لا
يلزم من وجوب صدق التالي على تقدير المقدم على وجه الاتفاق على وجه الاتفاق ان يلزم صدق انتفاء
المقدم على تقدير انتفاء التالي فضلا من ان يجب ذلك في نفس الامر ازلا وابدا ولولا ذلك يلزم ان يكون
رفع التالي منتجا لرفع المقدم في الاتفاقية العامة ايضا ولم يقل به احد منهم قدس سره الثاني انما الامر استحالة ان
لا يبقى الخ يعني ان استدلالهم مبني على ان عدم بقاء اللازم لازما والملزوم ملزوما مستحيل مطلقا وذلك مم
اذ في بعض صور تحقق المتلازمين لا يبقى اللازم لازما ولا الملزوم ملزوما جزما وذلك حيث يكون تحقق

المتلازمين محالا لم يتحقق اللزوم على تقديره كما في استلزام انتفاء الواجب لانتفاء الممكنات فان هذا الاستلزام
متحقق في نفس الامر مستند تحقق الملزوم بعينه منتفيا لانتفا ظرف نفس الامر و ح لا يبقى اللازم لازما
ولا الملزوم ملزوما ومعنى قولهم ولذا كان انتفاء الواجب الخ انه لما كان انتفاء الواجب مستلزما في نفس الامر
لانتفاء ظرف نفس الامر وانتفاء هذا الظرف مستلزما لانتفاء اللزوم كان انتفاء الواجب مستلزما لانتفاء
اللزوم ايضا كما كان مستلزما لانتفاء الممكنات وان لم يتحقق هذا الاستلزام ايضا على تقدير تحققه واعترض عليه
الفاضل المعاصر بان منع استحالة عدم بقاء اللازم لازما والملزوم ملزوما عند تحقق احد المتلازمين
ما لا دخل له بالمقام المعروف من حاصل الاستدلال وانه يلزم منه عدم ذلك البقاء في الواقع بالنظر اليهما لا على
تقدير التحقق انتهى وقد عرفت ان له دخلا بالمقام لكونه منعا للمقدمة من مقدمات الدليل مع ذكر سند
مستلزم لنقيض المقدمة الممنوعة اعني كون عدم بقاء اللازم لازما والملزوم ملزوما مستحيلا مطلقا
فقوله وانه يلزم منه عدم ذلك البقاء الخ كلام ساقط لان تقدير تحققهما مع تغايرهما بالنظر اليهما فان كان عدم البقاء
بالنظر اليهما محالا على جميع التقادير يلزم ان يكون محالا على تقدير تحققهما ايضا ويصح المنع وان كان محالا على بعض
التقادير دون بعض فلعل التقدير المفروض في الاستدلال من جملة تقادير عدم استحالته فلا يتم الاستدلال
قدس سره فان المحالات ما ترتب على انتفاء التالي في نفسه يعني ان هذا المحال اعني انتفاء بقاء اللازم لازما
والملزوم ملزوما انما نشا من انتفاء اللزوم بينهما في نفس الامر لا من انتفاء اللزوم بينهما في نفس الامر مع
انتفاء اللزوم بينهما على تقدير تحققهما بنحو من انحاء التحقق فان انتفاء اللزوم بينهما في نفس الامر يقتضي ان لا يبقى
اللازم لازما والملزوم ملزوما سواء تحقق المتلازمان بنحو من انحاء التحقق او لم يتحققا اصلا بان
يكونا منتفيين نفيا محضا فلا تاثير لتحققهما في ذلك وهذا مبني على ان اللزوم عبارة من مضمون الشرطية
ولا يكون لازما لملاقاة لماهية المتلازمين ولا لوجودهما في الخارج او في الذهن على ما فصل سابقا وقال
بعض الفضلاء فيه نظر لان المحال وهو عدم بقاء اللازم لازما والملزوم ملزوما اي ان يتحققا بدون
اللازمية والملزومية انما يترتب على انتفاء اللزوم مع تحقق المتلازمين لا على انتفاء اللزوم في نفس الامر مطلقا
وان كان مع انتفاء المتلازمين ايضا اذ ح لا يتحقق المتلازمان حتى يبقيا غير لازم ولا ملزوم اي حتى يكونا متحققين

بدون

بدون اللازمية والملزومية الابدى انه يترتب في الدليل عدم بقاء اللازم لازما والملزوم ملزوما على انفكاك
اللزوم عن المتلازمين ما ارتفاعه عنهما فان الانفكاك الشيء عن الشيء وارتفاعه عنه انما يكون بان يكون احدهما
متحققا بدون الاخر لا على انتفاء اللزوم في نفسه وفيه ان معنى عدم بقاء اللازم لازما والملزوم ملزوما
انما هو كون اللازم بحيث لو تحقق بخصوص الخاء المتحقق لم يتحقق معه اللازمية وكون الملزوم بحيث لو تحقق
بخصوص هذه الانحاء لم يتحقق معه الملزومية وهذا انما يترتب على انتفاء اللزوم في نفس الامر سواء كان
مع تحقق المتلازمين او مع انتفائهما وما ذكره من ان المستدل رتب في الدليل عدم بقاء اللازم لازما والملزوم
ملزوما على انفكاك اللزوم من المتلازمين لا يدل على مدعاه اذ في صورة اجراء الدليل في اثبات لزوم
اللازم لانتفاء المتلازمين يترتب عدم بقاء اللازم لازما والملزوم ملزوما على انفكاك اللزوم عن
المتلازمين حين انتفائهما على ما هو تقريره وظهر بذلك المقال لفظا فيهما في الاستدلال لعله انما المستدل
بتوهمهم ان لها علاقة وفيه انا لو سلمنا ان الاستلزام لم يكن لازما للملزوم بل يكون مع الملزوم دائما
بالاتفاق العام لتم الشبهة فان مدارها على كون شريك الصانع في صورة رفع الاستلزام معدوما سواء كان ذلك
بطريق اللزوم لعلاقة او بطريق الاتفاق فلا يكون هذا المنع حاسما لمادة الشبهة وفيه ان الشبهة انما تتم اذا كان
وجود شريك الصانع مستلزما للاستلزام لرفع امر واقعي استلزاما لعلاقة اذ لو لم يكن كذلك بان يكون
هذا الاستلزام دائما معدوما وان لم يكن لازما لزوما لعلاقة لم يصدق انه لو ارتفع ذلك الاستلزام يلزم عدم
شريك الصانع فان رفع التالي انما يستلزم رفع المقدم اذا كان لازما له لزوما لعلاقة واما اذا كان
دائما معدوما من غير ان يكون بينهما علاقة فلا يلزم من فرض رفعه رفعه. قدس سره للانزاع على تقدير انه لا يتحقق
المتلازمان ايضا قال بعض الفضلاء هذا تم وقد عرفت وجهه فلا نعيده انتهى ووجهه ما نقلنا عنه في ذيل
قوله قدس سره يجري في اثبات لزوم اللزوم لانتفاء المتلازمين ايضا وقد تقدم دفعه هنالك فتذكر. قدس سره
فان الكبرى حملية واللازم من نقيض الصغرى شرطية قال بعض الفضلاء فيه نظر فان منشأ عدم المنافاة هو
كون القضيتين موجبتين واما كون احديهما حملية والاخرى شرطية فلا دخل له في عدم المنافاة ويكشف عن ذلك
انه لو لا الاول لتحقق المنافاة لو كانت الكبرى سالبة وان كانت شرطية فان الكبرى كلية حملية حقيقية وهي مستلزمة

حيث ان اللازم من نقيض الصغرى سالبة ... ان كان

للزوميه كلية المركبة من قضيتين احديهما مأخوذة من عقد الوضع والاخرى من عقد الحمل بيان ذلك ان وصف الموضوع
في الحقيقية الموجبة الكلية لابد ان يكون مستلزما لوصف المحمول وفي السالبة منافيا له لان الحكم فيها يشمل الافراد
المعدومة ايضا فلولاه لم يحصل الجزم باتصاف الافراد المعدومة بوصف المحمول وبعدم اتصافها به كما في اتصاف الافراد
المعدومة للانسان بالكتابة بالفعل وعدم اتصافها به ولذلك قالوا ان تالي الاتفاقية لابد ان يكون صادقا في نفس الامر
والا لم يحصل الجزم باستصحاب المقدم التالي على جميع التقادير فاذا شرطنا الحقيقية لا تكون لا ضرورية فاذا ثبت فكلما
صدق كل ج ب يصدق كلما كان الشيء ج كان ب فلو كانت اللازمة من نقيض الصغرى سالبة لكانت
منافية للشرطية الموجبة اللازمة للحقيقية فيكون منافيا لها لان منافي اللازم مناف للملزوم والثاني عدم
المنافاة على تقدير كونهما حمليتين ايضا فان قولنا كل ا ب وبعض ا ليس ب لا يتنافيان الا بعد الى صدق
قولنا كل لا شيء فهو لا شيء وقولنا كل لا شيء فهو شيء اما صدق الاول فلصدق العنوان على الذات واما صدق
الثاني فلان كل ما يصدق عليه عنوان ما فهو متميز في نفسه فان صدق شيء على المنفي المحض عالم وكل متميز فهو
شيء والثالث عدم المنافاة على تقدير كونهما شرطيتين ايضا كما ذكره انتهى واول الامور المذكورة مبني على كون
وصف الموضوع في القضية الحقيقية مستلزما لوصف المحمول استلزاما العلاقة وفي السالبة معاندا له معاندة
كذلك وذلك باطل قطعا للقطع بصحة قولنا كل ذنجي اسود حقيقية بمجرد كون الوصفين متفقين نفيا واثباتا
فيما وجد وفيما فرض من افراد الانسان سواء تحقق بينهما لزوم لعلاقة ام لا وبصحة قولنا لا شيء من الزنجي بابيض بمجرد
كون الوصفين غير مجتمعين في فرد منها سواء كان بينهما معاندة ام لا ومما يدل على بطلانه ايضا اقتضاؤه
انحصار الحقيقية في الضرورية لا بطال الوصف وهي ما كان وصف الموضوع فيه مستقلا في استلزام وصف
المحمول والضرورية بشرط الوصف وهي ما كان لوصف الموضوع فيه دخل في ذلك ونحن نعلم من الموجهات ما يكون
اعم منها وما استدل به عليه لا يدل عليه فان الجزم بشمول الحكم الافراد المعدومة في المحصورة العامة الحقيقية
يحصل بالعلم بسلب لزوم نقيض المحمول لافراد الموضوع وفي المحصورة الخاصة يحصل بالعلم بسلب لزوم
المحمول ونقيضه لافراد الموضوع وفي المطلقة العامة يحصل بالعلم بفعلية ثبوت المحمول لافراد الموضوع
ولا يتوقف حصول هذا الجزم في شيء منها على العلم بلزوم وصف المحمول لوصف الموضوع او منافاته واما عدم

شمول

شمول الحكم الافراد المعدومة في نحو كل انسان كاتب لو اخذت القضية مطلقة عامة فلاشك انها ليست حقيقية
بل خارجية ولما يكون حقيقية اذا اخذت ممكنة عامة او خاصة كذا في شرح الشمسية مع تحقيق مفهوم
القضية الحقيقية لما اعتبر في عقد الوضع اتصال وصف ب لنا لو وجد كان ج وكذا في عقد الحمل وهو قولنا لو وجد
كان ب والاتصال قد يكون بطريق اللزوم وقد يكون بطريق الاتفاق ومنع صاحب الكشاف ومن
تابعه باللزوم فقالوا معنى قولنا كل ج ب انه لو وجد كان ج فهو بحيث لو وجد كان ب اي ان كل ما هو ملزوم ج فهو ملزوم
ب ولايخفى ان هذا المطلق الاتصال حتى لزمهم خروج اكثر القضايا من تعريفهم لانه لا ينطبق الا
على قضية يكون وصف موضوعها ووصف محمولها لازمين لذات الموضوع واما القضايا التي احد وصفيها او
كليهما غير لازم فخارجة عن ذلك ولزمهم ايضا حصر القضايا في الضرورية اذ لا معنى للضرورية الا لزوم وصف
المحمول لذات الموضوع بل في اخص من الضرورية لاعتبار لزوم وصف الموضوع في مفهوم القضية وعدم اعتباره
في مفهوم الضرورية انتهى واما الاخيران فلا ربط لهما بالكشف عما هو مقصود هنا اذ لا شبهة في ان منشأ عدم
المنافاة لو تحقق في الموجبتين سواء كانتا شرطيتين ام حمليتين انما هو ايجابهما انما الشبهة في منشأ عدم منافاة
الشرطية والحملية الموجبتين هل هو اتفاقهما في الايجاب واختلافهما في كون احديهما شرطية والاخرى حملية
مع ان المنافاة بين كل ا ب وبعض ا ليس ب متحقق جزما وان كان الثاني موجبة معدولة المحمول فان صدقها بين قوله
مستلزم لصدق السالبة البسيطة عند وجود الموضوع فلو لم يكن بينهما منافاة يلزم ان لا يكون السالبة الجزئية
منافية للموجبة الكلية عند وجود الموضوع وذلك محال ومما استند اليه من صدق كل لا شيء فهو لا شيء وكل لا شيء
فهو شيء فيلزم منهما صدق قولنا بعض الشيء لاشيء بالايجاب … اذ ليس لمفهوم اللاشيء فرد موجود لا في الخارج ولا في
الذهن ولا ثابت في نفس الامر على القول بثبوت المعدومات فلا يصدق عليه شيء ولا اللاشيء لا في الخارج ولا
في الذهن ولا في نفس الامر فان ثبوت شيء لشيء في ظرف يقتضي ثبوت المثبت له في هذا الظرف [illegible]
لان الحكم في الحملية على ما يتصف بالعنوان بالفعل فيجب ان منشأ عدم المنافاة بين الكبرى واللازم من نقيض
الصغرى ان المقدم في اللازم من نقيض الصغرى وهو انتفاء استلزام وجود شريك الصانع لوجوده
واقعي ليس بمتحقق اصلا فليس داخلا في موضوع الكبرى اذ حكم فيها على كل الافراد المتحققة بالفعل لا يستلزم

ونحو رفع امر واقعي وقال بعض الفضلاء فيه نظر لانه ان اراد ان الحكم في الحملية على ما يتصف بالعنوان بالفعل
فعلية محققة بان يكون الوصف ثابتا للذات في نفس الامر في زمان ما او الفعلية المقدرة مع امكان صدق
الوصف على الذات في نفس الامر فهو باطل لانا نحكم بما لا يمكن صدق العنوان عليه في نفس الامر لا فرضا
ولا ذهنا كقولنا كل لا شيء او لا ثابت او لا ممكن فهو ممتنع او كل ما هو مثل الباري فهو قدير او عالم او محال
وان اراد الفعلية المقدرة المحضة وصدق الشرطية يستلزم صدق الحملية فانه لو صدق لو لم يستلزم وجود شريك
الباري رفع امر واقعي كان معدوما لصدق بعض ما لا يستلزم وجوده رفع امر واقعي معدوم ثم قال بعد كلام
طويل ان الفرق بين نحو قولنا كل ج ب وقولنا كلما كان الشيء ج كان ب كما هو بحسب المفهوم لا بحسب المصداق
لاستلزام كل منهما الاخر كما بينا ويمكن الجواب بان المراد ان الحكم في الحملية على ما يتصف بالعنوان بالفعل فعلية
مقدرة لكن بشرط كون ذلك المقدر ممكنا في نفسه وممكن الاتصاف بالعنوان على ما هو المعهود في القضية الحقيقية
فما كان ممتنعا في نفسه كشريك الباري واجتماع النقيضين او كان ممكنا في نفسه وممتنع الاتصاف بالعنوان
كالحجر بالنسبة الى مفهوم الانسان مثلا يمتنع ان يكون محكوما عليه فيها قال الشارح العلامة لم يعتبر ما بين وجود
الموضوع اما في الذهن او في الخارج محققا او مقدرا انه لابد من امكان اتصاف ذات الموضوع بالعنوان
في نفس الامر وكل ج معناه كل واحد مما يمكن ان يصدق عليه ج في نفس الامر فان اعتبار مجرد الفرض يورد ما يورد
ما يفرض للذات في القضية وصفات فكما امتنع ان يباينها وصف المحمول كذلك يمتنع ان يباينها وصف الموضوع
فلا يندرج الحجر في قولنا كل انسان ناطق كلما لا يصدق بعض الحجر ناطق والا لم ينعكس القضية اصلا وعلى هذا يصدق
قولنا كل ممتنع معدوم موجبة لان افراده في الذهن يصدق عليها في الذهن انها ممتنعة بخلاف كل انسان ولا انسان
فهو انسان اذ ليس هناك شيء يمكن ان يصدق عليه في نفس الامر انه انسان ولا انسان وكذلك قولنا كل شريك
الباري في نفس الامر ولهذا صدقت القضية لو اخذت سالبة على معنى انه ليس بموجود فمراد الشارح الاقتصار على هذا
الامكان من حيث وجود الشيء مخالفا للعرف نادرة فيه الفعل لا مثل الوجود في الاعيان بل ما يعم الفرض
العقلي والوجود الخارجي فالذات الخالية عن العنوان يدخل في الموضوع اذا فرضه العقل اسود بالفعل
واما على راي الفارابي فيدخل في الموضوع ولا يتوقف على هذا الفرض انتهى ومراده بقوله فان اعتبار مجرد الفرض

معدوم فلا يوجد في الذهن ولا في العين شيء يصدق عليه انه شريك الباري

موصوفا به بالفعل مثلا اذا قلنا كل اسود مذا مدخل في الاسود ما هو اسود في الخارج وما لم يكن اسود ويمكن ان يكون اسود اذا فرضه العقل

يورد

يورد ما يورد على ما يلخص من سابق كلامه انا لو اكتفينا في الحملية الحقيقية باتصاف ذات الموضوع بالعنوان بحسب الفرض
والتقدير حتى يدخل فيه ما يفرض اتصافه بالعنوان وان كان ممتنعا المفروض لها لا يلزم ان يدخل في افراد موضوع الموجبة
الكلية كقولنا كل انسان حيوان الفرد الذي يفرض عدم اتصافه بالمحمول وذلك يقتضي ان يسلب المحمول عن بعض افراد
الموضوع فيلزم ان لا يصدق موجبة كلية اصلا وان يدخل في افراد موضوع السالبة الكلية كقولنا لا شيء من الانسان
بحجر الفرد الذي فرض اتصافه بالمحمول وذلك يقتضي ان يثبت المحمول لبعض افراد الموضوع فيلزم ان لا يصدق السالبة
الكلية اصلا والفرق بين الممتنع واجتماع النقيضين وشريك الباري ان للاول فردا ذهنيا هو مفهوم
الثاني والثالث واشباههما فيصدق كل ممتنع معدوم موجبة ذهنية بخلاف الثاني والثالث اذ لا فرد لهما
اصلا لا في الخارج ولا في الذهن فلا يصدق عليها حكم ايجابي الا اذا اخذت القضية طبيعية وظهر بذلك ان
ما ذكره من جواز الحكم على ما لا يمكن صدق العنوان عليه في نفس الامر لا خارجا ولا ذهنا غلط فاحش وان قوله كل
لا شيء او لا ثابت او لا ممكن معدوم ان اخذ حقيقية كما يشعر به لفظ الكل كان كاذبا اذ لا يوجد في الذهن ولا في
الخارج شيء يمكن ان يصدق عليه انه لا شيء او لا ثابتا او لا ممكن وان اخذ طبيعية او ذهنية فخارج عن البحث وان
قوله كل ما هو مثل الباري قديم ان اخذ موجبة كان كاذبا لانتفاء الموضوع فيه وان اخذ سالبة كان صادقا لعدم
اقتضاء السالبة وجود الموضوع وان قوله كل ما هو مثل الباري قديم او عالم كاذب قطعا لانتفاء الموضوع فيه
ذهنا وخارجا لكونه فردا محالا الا ان اخذه طبيعية قوله ولا منافاة بين الشرطيتين الموجبتين هما
اللازم منه نقيض الصغرى اعني لو لم يستلزم وجود شريك الصانع رفع امر واقعي لكان معدوما والكبرى اعني
كلما لم يستلزم وجود شيء رفع امر واقعي كان موجودا ولو اخذ الكبرى سالبة كلية بان يقال ليس البتة لو لم يستلزم
وجود شيء رفع امر واقعي لكان معدوما اذ لو كان معدوما لكان وجوده مستلزما لرفع عدمه الواقعي وهو خلاف
الفرض لينتج ان شريك صانع العالم ليس معدوما يندفع الايراد المذكور لكون الشرطيتين ح مختلفتين في الايجاب
والسلب لكن يرد عليه منع دليل الكبرى لان استلزام المحال لنقيضه ممكن فيجوز ان يكون ما لم يستلزم وجوده
رفع امر واقعي امرا محالا لا مستلزما لا استلزام وجوده لرفع عدمه الواقعي وح لا يلزم خلاف الفرض كما ستعرفه ويرد عليه
ايضا انه لا ينفع في صدق النتيجة ح اذ لا يكون للموضوع فرد موجود في الخارج ولا في الذهن فيمكن سلب كل شيء عنه

فلا يلزم من سلب العدم عنه ثبوت الوجود له فلا يكون شبهة اصلا ولعل ذلك هو الباعث للمحشي قدس سره
على عدم التعرض له وقد يتوهم ان صحة الجواب بعدم المنافات بين هاتين الشرطيتين موقوفا على كون مقدمهما
محالا كما مر في حاشية منه قدس سره ولو اجرينا الشبهة في امر ممكن او واجب لا يتم هذا الجواب فلا ينحسم به مادة
الشبهة قلنا ان نقول العنقا لا يستلزم وجوده رفع امر واقعي وكلما لا يستلزم وجود شيء رفع امر واقعي كان موجودا
فيلزم ان يكون العنقا موجودا ولا يضر بذلك كون الصغرى ضروري البطلان بناء على ان وجود كل ممكن مستلزم
لرفع عدمه الواقعي فان منظورنا الشبهة فنثبتها بالدليل الذي اثبت به المشبهة الصغرى وهذا توهم ساقط لان
هذا الجواب مبني على تسليم كون اللزوم لا نفي اللزوم وبعد هذا التسليم ان اجريت الشبهة في الواجب يسري في مقدم
الشرطية عدم استلزام وجود الواجب رفع امر واقعي ولما لم يكن ذلك محالا لم يكن تجويز استلزامه النقيضين دليل
دليلا تاما ولم يكن شبهة اصلا وان اجريت في الممكن يدخل في مقدمها عدم استلزام وجود الممكن رفع امر واقعي
وذلك محال لاستلزام وجود كل ممكن رفع عدمه الواقعي فيمكن تجويز استلزامه النقيضين وبه يرتفع التنافي بين
الشرطيتين ويتم الجواب ثم نبه قدس سره على انه يمكن منع دليل الكبرى ح الى المختار بقوله ح اي حين اخذ الكبرى
شرطية الى ان الكبرى لو اخذت حملية كما في التقرير السابق لم يمكن منع دليلها لان ما لا يستلزم وجوده رفع امر واقعي
حينئذ موضوع قضية حقيقية ولا يدخل فيه الا ما كان ممكنا في نفسه ويمكن الاتصاف بهذا العنوان على ما مر فلا يجوز تجويز
استحالته بخلاف المقدم في قولنا كلما لم يستلزم وجود شيء رفع امر واقعي اذ يدخل في تقاديره انتفاء استلزام وجود
شريك الباري لرفع امر واقعي وقد مر انه ليس بمتحقق ولا ممكن التحقق والمراد بمنع دليل الكبرى منع قوله وهو خلاف
المفروض لان كونه وقوعه مستلزم لرفع انتفائه الواقعي على تقدير كونه منتفيا انما يكون خلاف المفروض
اعني عدم كونه وقوعه مستلزما لرفع امر واقعي اذا لم يكن للمفروض مستلزما له وحيث كان المفروض هناك
محالا امكن ان يكون مستلزما له فان استلزام المحال لنقيضه ممكن فلا يلزم خلاف الفرض ثم منع دليل الكبرى
بهذا الوجه هو الصواب لا الذي ذكره بعض معاصريه من الفضلاء حيث قال لا نسلم انه لو كان معدوما كان
وجوده مستلزما لرفع عدمه الواقعي اذ يجوز ان يكون وجوده محالا والمحال جاز ان يستلزم نقيضه فيمكن ان يكون
مستلزما لعدمه لا لرفعه بل لا شيء منهما انتهى اذ يرد عليه ان قوله اذ يجوز ان يكون الخ لا يصلح للسندية

لهذا

لهذا المنع لان السند يجب ان يكون نقيضًا للمقدمة الممنوعة او مستلزمًا لنقيضها والسند المذكور ليس كذلك اذ غاية
ما يستفاد منه انه لو كان معدوما لكان وجوده مستلزما لانتفائه ولم يكن وجوده مستلزما لرفع انتفائه وليس شيء
منها نقيضا للمقدمة الممنوعة ولا مستلزما لنقيضها لما تقرر من عدم التنافي في الشرطيتين الموجبتين وان كان
تاليا هما نقيضين ومقدمهما واحدا وتحقيق المراد عنه ذيل الكبرى منع الكبرى المطوية في دليلها بعد قوله
لو لم يكن واقعا لكان منتفيا وهي ان كل ما كان منتفيا كان وقوعه مستلزما لرفع انتفائه الواقع فللخصم ان لا يتم
ذلك الكلية لجواز ان يكون وقوع بعض المنتفيات محالا ومستلزما لانتفائه لا لرفع انتفائه فلا يكون وقوعه مستلزما
لرفع امر واقعي فلا يلزم خلاف الفرض وح يكون ما جوزه المانع في مقام السند ملزوما لنقيض المقدمة الممنوعة
وصالحا للسندية لهذا المنع ولا يرد عليه ان وقوعه يجوز ان يكون مستلزما لرفع انتفائه الواقع ايضا لجواز
استلزام المحال للنقيضين فيلزم خلاف الفرض لان المورد هنا مستدل ولا يكفيه التجويز وغيره ان ذلك
المانع اذا كان الكبرى المطوية حملية فللمستدل ان يريد بها الشرطية فح يكون منها راجعا الى ما نقل عن بعض معاصريه
من الفضلاء ويرد عليه ما اورد عليه لانه تجويز استلزام المحال للنقيضين في الكلية القائلة كلما تحقق احد
النقيضين ارتفع الآخر بان نقول يجوز ان يكون تحقق احد النقيضين محالا ومستلزما للعدم لتحققه وح
لا يلزم ارتفاع الآخر وايضا هو قدح في القياسات الاستثنائية التي يكون مقدم الشرطية فيها محالا
نحو قيل لو كانت الخمسة زوجا لكانت منقسمة بمتساويين لكن التالي باطل فالمقدم مثله لانجراره الى ان يجوز
ان يكون زوجية الخمسة امرا محالا مستلزما لعدم زوجيتها او لم تكن زوجيتها مستلزمة لانقسامها بمتساويين
لانا نقول في الجواب عنهما ان هذا التجويز انما يكون قدحا فيهما لو كان للمجوز استلزام المحال لنقيضه استلزاما
لملاقية والمجوز هنا استلزاما لنا ستلزاما مطلقا اعم من الاتفاقية العامة وفي الجواب عن الاول ان هذه
الكلية لعلها جارية في الممكنات فمعناه انه كلما تحقق امر ممكن وجب ان يرتفع نقيضه وفي الجواب عن الثاني
ان امثال هذه القياسات انما يتمسك بها في مقابلة من يدعي تحقق المقدم او امكان تحققه ولا يجوز لمن يدعي
ذلك ان يتمسك بهذا التجويز فان هذا التجويز يبطل مدعاه قوله قدس سره اما متساوية من جميع الوجوه هذا
مبني على ان يكون معنى اتفاقهما من كل جهة ان يكون نسبة معلول معلول اليهما متساوية في الدواعي والمصالح بان لا يكون

واحد منها ولا في كل منها ما يختص به ويرجح صدوره عنه على صدوره عن الآخر ويكون معنى افتراقهما من كل جهة

ما يقابل ذلك وقد في شرحيه للكافي اتفاقهما من كل جهة بكون كل منهما محدثا لما احدثه الآخر قال وبطلان

هذا ظاهر لان تعلق ايجادين بموجود واحد شخصي بسيط بديهي الاستحالة ولذا لم يتعرض لابطاله وفسر

افتراقهما من كل جهة بعدم كون احدهما محدثا لشيء مما احدثه الآخر اصلا قال ولم يتعرض لشق ثالث هو ان

يكونا متفقين من جهة ومفترقين من جهة لاشتماله على مفسدتي الشقين جميعا ثم قال في ابطال الشق

الثاني ما حاصله انه مستلزم لان يكون كل منهما جاهلا بما يفعله الآخر وبما يتركه فيكون وجود كل جزء من اجزاء هذا

العالم اتفاقيا لم يراع في فعله حكمة اصلا ويلزم منه ان لا يكون النظام الشاهد منتظما متقنا وانما قلنا انه

مستلزم لجهل كل منهما بما يفعله الآخر ويتركه اذ لولا ذلك فاما ان يكون كل منهما عالما حينئذ فلم يتغيا مع النظام

المشاهد بانه لو ترك لفعله الآخر لحكمة كل منهما واما ان يكون عالما بانه لو ترك لتركه الآخر ايضا وحيثما بالملاك

اما الاول فلان احداث احدهما ذلك المعلول عبث لان كلا منهما مستقل بالقدرة وانما يفعل للحكمة

لا التي يحتاج اليه فاحداث احدهما ذلك المعلول ليس اولى بوجه من تركه اياه مع احداث الآخر اياه واما

الثاني فلانه يكون ترك اللطف لم مع تركه الاول فيما مخالفا للحكمة ولا يبعد ان يكون مقصوده قدس سره

في اختلاف هذين التقريبين الاشارة الى امكان حمل ما ذكره على كل منهما وقد يتكلف في تطبيق ما

ذكره في الشرحين بان مقصوده قدس سره بقوله فنسبة معلول معلول اليهما الخ بيان صورة افتراقهما

من كل جهة اي عدم كون احدهما محدثا لشيء مما احدثه الآخر وانه لم يتعرض لصورة اتفاقهما من كل جهة ولا

لصورة اتفاقهما من جهة وافتراقهما من جهة لظهورهما وظهور بطلانهما وهذا تكلف غير محتاج اليه و

يبعد ايضا انه لو كان مقصوده قدس سره ذلك لكان الانسب ان يقول لو كان المدبر اثنين مفترقين

من كل جهة فنسبة معلول معلول الخ وايضا يأبى عنه ما يجيء في ذيل الدليل الثالث من قوله وقد ظهر بما

حررنا الخ قوله قدس سره من الداعي والمصلحة الداعي اعم من المصلحة فانه يكون ضعيفا وقويا والمصلحة لا يكون

الا قويا قوله قدس سره فلانه اما ان يكون ترك كل منهما لذلك المعلول مستلزما الخ المراد بالاستلزام هنا الالتزام

العلمي بان يعلم كل منهما انه لو ترك لفعله الآخر ويترتب عليه من المصالح والمنافع كل ما يترتب عليه لو فعله هو وتركه الآخر

بلا زيادة

بلا زيادة ولا نقصان وح يكون تخصيص كل من الفعل والترك بالاحداث بالنسبة الى كل من المدبرين ترجيحا
بلا مرجح اى تخصيصا لاحد امرين بالاحداث بلا داع مختص به فان المفروض ان المصالح المترتبة على الفعل بعينها مترتبة
على الترك ايضا ومع تفاوتهما اصلا كما بينه قدس سره والترجيح بلا مرجح بهذا المعنى محال بالضرورة على ما مر فى جواب الشك
الاولى واما اذا لم يعلم كل منهما ذلك بان يجوز ان يترك الآخر ما تركه ويفوت ما يشتمل فعله من المصالح والمنافع
فبالنسبة الى كل منهما يكون فعله راجحا وتركه مرجوحا وحينئذ يمتنع صدور فعل واحد شخصى بسيط من فاعلين فلا بد
[illegible] هذا الترك من احدهما فان كان قبيحا يلزم النقص فى التارك وان لم يكن قبيحا يلزم ان يفعل كل منهما ما
يتركه الآخر بالاتفاق وان يترك ما يفعله الآخر بالاتفاق وذكرنا فى الانتظام المشاهد وظهر بذلك ان ما قاله بعض
الفضلاء من انه لا حاجة الى هذا الترديد والذى بعده اذ على جميع هذه الشقوق يلزم الترجيح بلا مرجح لان الكلام مفروض
المساواة فى دواعى الفعل والترك جميعا انتهى غلط وبنى على الخلط بين تساوى نسبة معلول معلول الى المدبرين
بان لا يكون فى واحد منهما ولا فى كل منهما ما يرجح صدوره عنه على صدوره عن الآخر وبين تساوى الفعل والترك فى
الدواعى والمصالح بان لا يكون فى واحد منهما ولا فى كل منهما ما يرجحه على الآخر وقد يتوهم انه يلزم على تقدير قبح صدور
هذا الترك مع النقص فى التارك الاتفاق المنافى للانتظام ايضا ويدفعه ان هذا الاتفاق متضمن لصدور هذا
الترك من احدهما او من كل منهما وانما يلزم لو كان ذلك جائزا على المدبر ولم يكن منافيا للتدبير واما
اذا كان قبيحا ومنافيا للتدبير فيكون نقصا فى كل من المدبرين وحينئذ فيتحقق فيهما اصلا . قدس سره فلانه
يستلزم ان يكون الخ يعنى ان عدم تساوى الفاعلين من جميع الوجوه وان كان اعم من اختلافهما من جميع الوجوه
ومن اختلافهما من بعض الوجوه لكنه مستلزم لاختلافهما من جميع الوجوه بان لا يكون احدهما قادرا عليه اصلا
ولذا قوبل فى الحديث الاتفاق من كل جهة بالافتراق من كل جهة ووجه الاستلزام ما اشار اليه بقوله لان اختلاف
الخ وحاصله ان هذين المدبرين لما وجب ان يكونا غنيين فى الازل عن كل ما يحل فيهما لا يزال حاصلين فيه لكل
ما لا يمتنع الاتصاف به كاملين فيه من جميع الوجوه بحيث لا يكون لشئ من الكمالات بالنسبة الى شئ منهما بالقوة المحضة وجب ان
لا يكون شئ من مصالح صدور الافعال والتروك الواقعة فى العالم راجعا اليهما وان يكون نسبة صدوره عن
احدهما مساوية لنسبة صدوره عن الآخر بدون تفاوت اصلا فلو كان بينهما تفاوت لوجب ان يكون ذلك التفاوت

لنقة امتنعا عليه وعجز الاخر منه ... قدس سره انما يتصور فيما كان آه ان قلت يجوز ان يكون مصلحة صدوره من
احد المدبرين اقوى من مصلحة صدوره عن الاخر وان لم يكن في فعله راجحا اليها قلت لا يجوز ذلك لان المفروض
ان جميع المصالح ملحوظة لهما وانه يجب عليهما رعاية ما مصلحته اقوى ... قدس سره مع قطع النظر عن ان فاعله من هو
ذلك لما يكون اذا لم يكن لخصوصية فاعليه دخل في خيريته سواء كان خيريته لحسنة في نفسه اي كونه بحيث
اذا استوى الاعتراض عنه وفي تركه واستوى ايضا جميع المصالح والمفاسد التابعة فيهما كان الاتيان به موجبا لاستحقاق
المدح او لحسنة بالنظر الى الامور الخارجة عنه غيره فاعلم فالخير في نفسه بهذا الاصطلاح اعم من الحسن بنفسه
وهو الذي يجب عليه تعالى ان يفعله لو علم ان غيره لا يفعله مع الاقتدار ومنه حركة المرتعش ولذا اجملها الله تعالى
في المرتعش وليس منه ايمان الكافر ولذا لم يفعله فيه مع علمه بانه لا يفعله مع الاقتدار كما سيجيء ... قدس سره وهذا
لا يجري في فعل واحد شخصي بالنسبة الى عبدين آه يعني ان ما ذكرنا من كون عدم الاتفاق من كل جهة مستلزما للاختلاف
من كل جهة وكون ذلك نقصا في احد المدبرين لا يجري في فعل واحد شخصي بالنسبة الى عبدين حتى يقتضي امتناع
كون فعل واحد شخصي مقدورا بين عبدين قادرين فان ما ذكرنا انما يجري في القادرين المستقلين اللذين يكون
قدرتهما قبل وقت الفعل ويكون النقص فيهما محالا وقدرتا العبدين يمتنع ان تكونا مستقلتين لانهما في وقت فعله
والقدرة التي في وقت الفعل لا استقلال فيها لان انتفاء تاثير كل من القادرين بشرط في تحقق قدرة الاخر
معها الانتفاء ليس مقدورا للاخر فلا يعتبر لزوم النقص ولا يكلف به احدهما الا عند عدم صدوره عن احدهما
نافيا له دون صدوره من الاخر بفعل الاول مع قدرته على الترك ويترك الاخر مع قدرته على الفعل ولا يلزم في
شيء من الصورتين ترجيح بلا مرجح ... قدس سره ولا يجري ايضا في فعل واحد شخصي بالنسبة الى الله تعالى والى العبد
آه عطف على لا يجري فيفيد ان ما ذكرنا لا يقتضي امتناع كون فعل واحد شخصي مقدورا لله تعالى وللعبد ووجه ما ذكره
واضح ولما كان اقتدار العبد سلب قدرته بيده تعالى متوقف فعله الله تعالى او فعل العبد لم يثبت عجز ولا نقص فيه تعالى
وثبوته في العبد كما في بعض الصور غير مضر ... قدس سره اما ان يكون صدوره عن العبد انفع له لا ينافي
ذلك كونه خيرا مع قطع النظر عن فاعله لجواز ان يكون شيء خيرا لانتفاع كثير من العباد به ويكون انتفاع فاعله
به اكثر من انتفاع غيره به ... قدس سره لكون هذا الاقتدار خيرا في نفسه لم يذكر ذلك في الاول اكتفاء بذكره هنا

عن الاخر ولو سلم امكان قدرتهما على وجه الاستقلال يجوز ان يكون صدوره

او

او اما دال على ظهور المدعى في الاول حيث كان له وجه اخر ظاهر هو كون صدوره من العبد انتهى لم قرينة قدس سره
فلان صدور بعض المعلولات من احدهما اي هذا مبني على ان صدور جميع المعلولات عن احدهما وصدور كل
واحد منهما عن كل واحد منهما على وجه الاستقلال او على وجه الاشتراك ظاهر البطلان لان الاول مناف لتحقق
المدخلية في الاثر وهو خلاف الفرض والثاني مستلزم لجواز اجتماع تأثيرين مؤثرين مستقلين على اثر واحد بالتشخص
وهو محال والثالث مستلزم لعدم استقلال كل منهما في معلول بسيط فان الكلام مفروض في المعلولات البسيطة
فتفكر فقوله قدس سره لامتناع الترجيح من جهة الفاعلين اي اشارة الى ان دواعي الفعل والترك لا يمكن ان
يكون مخصصا لاحد الفاعلين وبعدد العقل عنه لان المفروض انها مشتركة بينهما والمحفوظ لها تخصيص احدهما
بفاعلية بعض اجزاء العالم يحتاج الى خصوصية فيه لم يكن هي في الاخر حيث يمتنع ذلك لان المفروض على ما مر انه
لا يكون في واحد منهما ولا في كل منهما ما يختص به ويرجح صدوره عنه على صدوره عن الاخر لان كلا منهما
مستقل بالقدرة غني من كل جهة لما يريد شيئا الحكمة لا لنفع راجع اليه فلو لم يكن هناك مرجح يوجب بعض المفروض
لاحدهما وبعضها لاخر كل منهما فيما اثر فيه ترجيحا بلا مرجح قدس سره فيلزم خلاف الفرض ويلزم ايضا كان تأثيره
المفروض الاولين لاقتضائهما البين والتعيين الى الثالث قدس سره لانه لو لم يكن التعيين والتمييز اي
يعني ان اثر الموجب التام يمتنع التخلف عنه فلو كان تعيين صدور معلول من احدهما وعدم صدوره من الاخر صادرا
عن الثالث على وجه الايجاب يلزم ان يكون صدوره من احدهما واجبا ومن الاخر ممتنعا وذلك مستلزم لحدوث
ما فرض من تساوي نسبة معلول معلول اليهما ومستلزم للنقص فيهما ومستلزم لكون الثالث ناقصا ومحتاجا
للعالم مع انه الحاكم على الاولين واولى بان يكون مدبر العالم منهما فلا يمكن ان يكون هذا التعيين صادرا عنه على
وجه التدبير … يلزم خلاف الفرض ومع ان يكون المدبر ثلاثة فانه ثلث خلاف الفرض لازم على تقدير
كون الثالث مدبرا ايضا فان ما يجب للاول انما يصدر عن الاول دون الثاني وما يجب للثاني بالعكس فيلزم
عدم تساوي نسبة معلول معلول اليهما وهو خلاف ما فرض من تساويهما قلت المفروض لنا هو تساوي نسبته اليهما في
جواز صدوره عنهما وعدم جوازه وفيما يتوقف ذلك من الدواعي والمصالح والشروط والالات وعن ذلك لا تساوي
نسبته اليهما في صدوره عنهما وعدم صدوره بالاتفاق قدس سره فنقول نسبة معلول معلول الى كل منهما اي ان تعلقت بالمفروض

ان الصادر من الثالث انما هو التعيين والتمييز لا المعلولات فلم جعله شريكا مع الاولين في استواء النسبة معلول

معلول اليه قلت لما لزم ان يكون للعبد ثلثة جاز هذا الاستفسار وقطع النظر عن هذا الفرض قوله قدس سره ويلزم

التشابه اى كما يلزم خلاف الفرض وقال المحشي قدس سره في حاشية الشافي اعلم ان المشهور ان قوله تعالى في سورة

الانبياء ام اتخذوا آلهة من الارض هم ينشرون لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقوله تعالى في سورة المؤمنين .

ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض لنفي التشريك في صنع العالم

وذلك بارجاع قوله تعالى لفسدتا وقوله لذهب كل اله الى الدليل الثاني وارجاع قوله ولعلا بعضهم الى الدليل الاول .

وهو تام لاحتمال كون الآيتين كقوله تعالى في سورة التوبة اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله نفيا

للتشريك في الحكمة امور الدين وبنياهما الاختلاف فيهما بان يراد بالاله من يحكم فيهما من عند نفسه ويشرع

بدون اجازة الاصل منه وبالفساد ما يترتب على الاختلاف فيهما والولد من يحكم فيهما من عند نفسه مع الاجازة

وبالذهاب بما خلق الفرح كقوله تعالى في سورة القصص تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا

في الارض ولا فسادا والعاقبة للمتقين انتهى ولما كان شهرة كون الآيتين لنفي الشريك في الصنع ارحمه من

اشتهر ذلك بينهم ان ظاهرهما ذلك لا نفي التشريك في الالوهية وكان تعليق الفساد والذهاب بهما على

تعدد الاله دون تعدد الصانع معينا لخلاف ذلك بحمد الله ولا يرد ان من حملهما على ذلك موصلا ومع

لاحتمالها الذلك فحمله في ذلك غير موجه قوله قدس سره ثانيا بلفظ يدل على التعدد اى حيث لم يقل وان عادمت اثنين

فلا بد من قرجية آلهة فهو معطوف بالحذف على قوله لرايتنا الخلق آلهة قوله قدس سره وفيه انه يا باه لفظ القرجية

آلهة اى فيما ذهب اليه الطائفة نظر من ثلثة اوجه الاول ان لفظ القرجية يا باه فانه يدل على الافتراق فلا يناسب

الاجتماع الثاني انه ينبغي ان يقول بدل المختمر سبعة فان الاحاد ثلثة والتركيبات الثنائية بينها ثلثة ايضا

والتركيب الثلاثي واحد الثالث ان كون كل ممكن محتاجا الى المؤثر ممنوع فلا تم ان يكون المركب من الواجبين

واجبا بالذات بناء على انه لو كان ممكنا لكان محتاجا الى المؤثر لكنه مستغن عنه فيجوز ان يكون هذا المركب ممكنا

لا محتاج الى الاجزاء وغير محتاج الى المؤثر لكونه مركبا من واجبين ويرد عليه ايضا ان لزوم هذا الثالث

من فرض الهيئة انتفى بعد تجويز ان يكون الوجوب الذاتي منافيا لمعقول التركيب وان كون هذا المركب واجبا

المومنين كل حزب بما لديهم فرحون وبالخلق الكذب وبالعلو الاستعلاء كقوله تعالى في سورة

بالذات

بالذات وتقديمه كيف وكل مركب حادث لافتقاره في تركبه الى الاجزاء والى المؤلف قدس سره ولانه لايمكن ايراد هذا

المنع عليه في ذلك الباب اي لايمكن منع قولهم كل ممكن محتاج الى المؤثر في دليلهم في باب اثبات الواجب لان سند هذا

المنع منحصر في تحقق ممكن مركب من واجبين وبه يتحقق مدعاهم بلا حاجة الى الاستدلال قوله قدس سره وعلى من توهم لزوم

خلاف المفروض اشارة الى انه غير وارد على مدعي الوهم التسلسل في الواجب بالذات اذ له ان يختار الشق الثاني ويقول ان المجموع

المركب من الواجبين لما كان مستغنيا عن المؤثر كان واجبا لان كل ممكن محتاج الى المؤثر ولما كان واجبا كان بسيطا لمنافاة التركيب

الوجوب الذاتي ولما كان بسيطا يحصل بضمه الى الاولين تسلسل قوله قدس سره فان المراد بالتوفيق هنا جعل قدرته تعالى المراد

بالفعل والترك هنا الفعل والترك الاختياريين وكانه لم يذكره لظهوره من بيانه استحالة النقص عليه تعالى فان صدور

فعل او ترك عنه تعالى يكون نقصا وهو تعالى منزه عنه ولذا لم يذكر هنا قوله مع تقدسه تعالى عما علم تعالى معه صدور ما ينافي

ذلك الفعل او الترك عن العبد باختياره من حيث كان تفسير الخصال تجعل هذا البيان ذكره في تفسيرها وقال بعض الفضلاء

حاصله تعلق مشيئته تعالى بالمعنى الاعم انتهى وتخصيص المشيئة بالمعنى الاعم مبني على عدم اعتبار الترتيب فيها كالتوفيق

بخلاف الخصال الاربع الاول من الخصال السبع وفيه ان المشيئة بالمعنى الاعم تتعلق بكل من الطاعة والمعصية وبما ليس طاعة

ولا معصية كالمباح والتوفيق بهذا المعنى لايتعلق الا بالطاعة وترك المعصية وايضا التوفيق قد يتعلق بالترك فتخصيص

المشيئة بالمعنى الاول بالفعل لغو وايضا زيادة قوله ويعلم انه لولاه الى غير محتاج اليه لان علمه تعالى بان العبد يختار به الطاعة

متضمن لعلمه بانه لولاه لايختارها انما المحتاج اليه ان يقول مع تقدسه تعالى عما علم تعالى معه صدور ترك الطاعة او فعل المعصية

عنه وقد عرفت الوجه في ترك ذكره فالمشيئة بهذا المعنى اعم مطلقا من كل واحد من التوفيق والخذلان ومن القدر

المشترك بينهما ايضا والمراد بالطاعة هنا امتثال الامر سواء كان صادرا للايجاب او للندب وبترك المعصية امتثال النهي

سواء كان وارد الحظر او للكراهة وبالمعصية مخالفة الامر الوارد للايجاب والنهي الوارد للحظر وقد يراد بالطاعة

امتثال الامر والنهي مطلقا فيدخل ترك المعصية في الطاعة وقد يراد بالمعصية مخالفة الامر والنهي مطلقا فيدخل

ترك المندوب وفعل المكروه في المعصية وهذا هو المفهوم من استعمالات اهل اللغة ومنه اطلاق العصيان

على مخالفة الامر الوارد للوجوب العقلي في قوله تعالى افعصيت امري بناء على ان المراد بامره موسى لهرون بالتحاق

بعد ضلالة امته بقرينة قوله قبل ذلك ما منعك اذ رايتهم ضلوا الا تتبعن ولعله امره بذلك بشرط المصلحة وراى هرون

يب

بالفعل وينبغي ان يزاد في التفسير قوله ويعلم تعالى انه لولاه لاختار الطاعة او ترك المعصية

الاماتة اصلح والتوفيق بهذا المعنى هو المعبر عنه في القرآن بالهداية واسماع العبد وابصاره وارشاده و
الخذلان بهذا المعنى هو المعبر عنه بالاضلال والختم والرين والاخذ بالسمع والابصار ونحوها ش قدس سره
سواء كان مقربا الى الطاعة اي المراد بكونه مقربا الى الطاعة او مبعدا عن المعصية ان يكون ذلك من شانه وجهلوا انه
كانزال القرآن ونصب النبي والامام ونحوهم كونه كذلك ان يكون على خلاف ذلك كالثروة والمكنة والصحة
فالاول ربما يكون مفضيا الى المعصية كما ان الثاني ربما يكون مفضيا الى الطاعة ش قدس سره والمشهور في حد
التوفيق اي المشهور فيه عند المعتزلة وكون اللطف مقيدا بالنفع عبارة عن ترتب النفع عليه وعدم تخلفه
عنه لتفسير اللطف بما يقرب الى الطاعة ونظيره مبني على ان هذا المعنى هو المراد من اللطف عندهم وقوله فيختارها
لاجله تفسير لكونه مقيدا بالنفع وهو الذي اراده باللطف الناجع فالمراد ان من وفق للطاعة يختارها البتة ويستفاد منه ان ارسال الرسول توفيق بالنسبة الى المؤمنين دون غيرهم فهذا المعنى اخص مطلقا من
الاول ولم يعرف الخذلان على المشهور لانهم لا يجوزون ان يصدر عنه تعالى ما يعلم ان العبد يختار به المعصية
او يترك الطاعة او ان يصدر عنه تعالى ما يقرب العبد الى المعصية فيختارها لاجله او يبعد عن الطاعة فيمتنع منها
لاجله او يبعد عن الطاعة فيمتنع منها لاجله لانه ضد اللطف ويمتنع عليه تعالى عندهم كما مر في تحرير مذهبهم
قال الله يضل من يشاء ويهدي اليه من اناب ش قدس سره وقد يخص التوفيق بلطف المراد باللطف
في حد التوفيق المقرب الى الطاعة وفي حد العصمة المبعد عن المعصية وهذا المعنى للتوفيق اخص مطلقا من
المعنيين الاولين لشمولهما العصمة دونه لكن لا تغاير حقيقة بين التوفيق والعصمة بهذين المعنيين بل هما
متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فان امتثال الامر والنهي لا يكون الا مع الامتناع عن مخالفتهما وكذا
العكس فكل ما يفضي الى الطاعة يكون مفضيا الى الامتناع عن المعصية وبالعكس فاللطف المفضي الى فعل الواجب
مثلا توفيق باعتبار افضائه اليه وعصمة باعتبار افضائه الى الامتناع عن تركه اللهم الا ان يخص الطاعة بفعل
الواجب والمعصية بفعل المحظور فيتغايران حقيقة ش قدس سره ان يكون جميع افعاله مخلوقا لله تعالى اي هذا رد على
الاشاعرة حيث توهموا المنافاة بينها وبين نفي الاختيار وبانحصار الخالق في الله تعالى ويرد عليهم نحو قوله تعالى
اني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير وقوله فتبارك الله احسن الخالقين وعلى المعتزلة حيث توهموا المنافاة بينهما

فزعموا

فوضوا بالاختيار وبتاويل الايات ويرد عليهم نحو قوله تعالى الا له الخلق وقوله تعالى هل من خالق غير الله ويحمل الخلق على ما
يعم التقدير والتكوين يندفع المنافاة ويتبين معنى الايات وقال السيد المرتضى رحمه الله في غرر الفوايد في معنى
قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ان المراد ما تعملون فيه من الحجارة والخشب وغيرهما كانوا يتخذونها اصناما ويعبدونها
واتى بقوله تعالى قبله اتعبدون ما تنحتون ولو كان المراد انه خالق اعمال العباد كما زعم الاشاعرة يلزم فتح توبيخهم
وذمهم عليها لانهم كانوا معذورين فيها وايضا يلزم ان لا يستحق تعالى العبادة منهم لان من افعالهم ما يكون قبيحا
فكون الفتح للمكون انما يكون نسبة الفعل اليهم مناقضا لكونه مكونا له تعالى لان الفعل انما ينسب الى من كونه وايضا
الماضي في قوله خلقكم ينافي الاستقبال في تعملون لان الحال الاستقبالي معدوم في حال التكلم ويستحيل تعلق
التكوين به في الماضي ولو تجاوزنا من جميع ذلك نقول لم يكن ظاهر الاية حجة على ما يريدون لان الخلق
هو التقدير والتدبير ولا يبعد ان يتعلق بفعل غيره الا ترى انهم يقولون خلقت الاديم وان لم يكن الاديم فعلا
لهم فيكون معنى خلقه لافعال العباد انه مقدر لها ومعرف لنا مقاديرها ومراتبها وما يستحق عليها من الجزاء
قدس سره اي اذا خلقت فريت في القاموس فراه يفريه شقه فاسدا او صالحا كفراه وافراه
قدس سره في الحاشية فان المراد فيه اعم من المكون بلا واسطة لا يخفى فعلى هذا للاشاعرة ان يقولوا ان الخالق
بمعنى المكون وانه منحصر فيه تعالى من غير حاجة الى جعل الخلق بمعنى التقدير الا انا نقول هذا غير ملايم لامثال ما ورد في
هذا الحديث من ان افعال العباد مخلوقة خلق تقدير وايضا لا ينفعهم ذلك فيما هو مقصودهم وهو كونه تعالى
مكون كل شيء بدون واسطة . قدس سره وخلق عيسى من الطين لعل هذا كلام الصدوق رحمه الله تعالى وقال
بعض الفضلاء مفعول الخلق في قوله تعالى اني اخلق لكم هو قوله تعالى كهيئة الطير لا الطير ولا شك انه مكون
بتكوين عيسى فلا حاجة الى حمل الخلق فيه على التقدير انتهى لا يخفى ما في كلامه اذ فيه فان تكوين ما هو كهيئة الطير
ممكن لكل احد لا انا نقول اعجازه باعتبار ما يتعقبه من قوله تعالى فانفخ فيه فيكون طيرا باذن الله . قدس سره على تقدير
كون يرزقكم اي احترازا عن تقدير كونه صفة لقوله خالق وقوله بل على تقدير اي رد على البيضاوي في قوله ويرزقكم
صفة لخالق او استيناف مفسر له او كلام مبتدا وعلى الاخير يكون اطلاق هل من خالق مانعا من اطلاقه على
غير الله . قدس سره على تقدير تعلق الحصر اي احترازا عن تقدير تعلق الحصر بهما من حيث المجموع والمراد بالتعليب

من جميع الوجوه على ما سيجيء انما هو التهذيب القرآنية منه بحيث لا مدخل فيه ولا رجوع قوله قدس سره باعتبار العطف
بثم فان خلق حوا معلوم انه متقدم على تكوين المخاطبين من نفس آدم فلا بد ان يكون الخلق بمعنى التقدير والجعل
بمعنى التكوين قوله قدس سره حتى يكون معطوفا على سوى الخ واما اذا اريد بالتسوية اصلاح بعض الالات والاعضاء
بالتقوية والانماء ونحوهما فلا يتحقق ان يكون ذلك بعد التكوين قوله قدس سره هذا من علم المكاشفة ولا
يليق ذكره بعلم المعاملة منه هما الصدر الشيرازي في شرح الكافي قال اعلم ان العلوم بالقياس الى سلوك
الاخرة وطلب المقصد الاعلى والمنزل العظمى على ثلث درجات واقسام قسم يجري مجرى اعداد الزاد و
الراحلة في السفر وذلك كعلم الفقه وعلم الطب وما يتعلق بمصالح البدن في الدنيا لان البدن مركب النفس
في صحن سفر الاخرة وقسم يجري مجرى سلوك البوادي وقطع العقبات وهو علم تطهير الباطن عن كدورات
الصفات وعقبات الملكات وقطع تلك العقبات الشامخة وهي موذيات عن القلب هو سلوك طريق
السعادة ولا بد فيه من علم متكفل بمعرفة جهات هذا الطريق ومنازله وهو علم تهذيب الاخلاق وعلم السياسات
والعلم بهذه الامور هي الاعمال القلبية غير نفس العمل والمباشرة ولكن لا يتم العمل بدون العلم والقسم الثالث يجري
مجرى حضور اركان المنزل واعيان الموطن ومشاهدته وهو العلم بالله وصفاته وملائكته وافعاله الاولية وهذا
العلم يقال علم المكاشفة والقسمان الاولان يقال لهما علم المعاملة انتهى ويفهم منه ان مراد الغزالي ان العلم بحقيقة
الروح المعبر عنها بالعقل مما لا يحتمله فهم احد الا بعد تكامل العلمين الاولين فيه ولما كانت هذه المرتبة نادر الحصول
فيما بين الناس لا يحصل الا في شاذ من اهل العلم والفضل اجابهم بان الروح من امر ربي بمعنى ان افهامكم
لا تحتمله وفيه انهم سالوا عما يتيقن فهم حقيقته واجيبوا ببيان معرفة او ماهية ومنه قوله تعالى في سورة الشعراء قال
فرعون وما رب العالمين قال رب السموات والارض وما بينهما فكيف لم يجبهم هنا بانه جوهر مجرد او جسم هوائي
او نحو ذلك وقال سيدنا الاجل المرتضى رحمه الله في كتاب غرر الفوائد ان القوم انما سالوه عن الروح هل
هي محدثة ام لا فاجابهم بانها محدثة ونقل عن ابي علي الجبائي انه قال ان اليهود قالت لكفار قريش سلوا محمدا
عن الروح فان اجابكم فليس بنبي وان لم يجبكم فهو نبي فانا نجد في كتبنا ذلك فامره الله تعالى بالعدول
عن ذلك ليكون علما له وما ذكره المحشي قدس سره في توجيه الاية اوجه واصوب قوله قدس سره وانه المجرد

سوى الله الخ لا يخفى ان الروح ، فاكان جوهرا مجردا فلا بد ان يكون فعله بعنوان نفوذ الارادة وان لا يكون
متحيزا ولا مدركا بالحواس الخمس وان لا ينقصه الدهور ولا يغيره الازمان وجميع هذه الخصال من صفات تدرك
الكمالية المختصة بكاينية لعليه الروايات الكثيرة المروية عن اهل البيت عليهم السلام ومما يدل على بطلان ذلك قوله
في اول ابواب كتاب التوحيد من الكافي ويلك لما عجزت حواسك عن ادراكه انكرت ربوبيته ونحن اذا عجزت
حواسنا عن ادراكه ايقنا انه ربنا بخلاف شيء من الاشياء . قدس سره وهكذا من الصفات هذا ناظر اما الى الافراد
والطلب اي وهكذا من الصفات المناسبة لهما كالترجيح شعب الوزن لبعض وتغييبها على بعض ونحوهما واما الى
التوفيق والخذلان اي وهكذا من الصفات المناسبة لهما المشية والارادة ونحوهما وقوله وعلى تقدير الخ ناظر الى ما يفهم
من قوله ان الفعل على ضربين الخ من نفي الافعال الطبيعية اي وعلى تقدير ثبوتها يجري نظير ما ذكرنا من تنبيه فانه فيها
ايضا فان الافعال الطبيعية وان كانت واجبة الصدور عن الطبايع لكن لها شروط واسباب از منها بيان قد
تشكلها بما كان استكمالها فيما اصلح ويفقدها عما كان فقدها عنه اصلح وفق لانه المحشي رضي الله عنهما قوله طاب ثراه
وهكذا من الصفات اي التي يتوهم انها من الافعال الطبيعية كالحب في الله والبغض في الله تعالى من الخلق وصدق
يجري فيها التقسيم المذكور وهو اما فعل الله او فعل غيره بناء على انتفاء الافعال الطبيعية ملاقال وعلى تقدير
تسليم ثبوت الافعال الطبيعية يجري نظير ذلك فيها . قدس سره وليس المراد بها هنا الخ كونه تلك تقديم ذكر
القدر على القضا في امثال الحديث الحصال وتاخيره عنه في امثال حديث امير المؤمنين ع بعد انصرافه من
صفين حين سأله الشيخ فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام القضاء من الله وقدر الى آخر الحديث لا يبعد ان يكون
السر في التاخير هنا ما يفهم مما سيذكره المحشي قدس سره من ان التدبير المطلق يسمى خلقا وان قيد بتقييد العام ليسمى
يسمى قضاء وان قيد بتقييد المطابقة للمقدار اللايق يسمى قدرا وهو ان تحقق القيد الاول مقدم رتبة على تحقق
القيد الثاني وان اتحد زمانها نعم قوله فنقول حقيقة القضاء تفصيل لما اجمل في قوله بل المراد بكل منها ما يعم الخصال
الحق ثبت بينا معناهما اللغوي اولا وبيان ما اريد بها هنا ثانيا ليتضح المناسبة بينها ويتضح ايضا ان ما اريد بها
هنا اعم من الخصال الحق فالختم الاتمام والفراغ من الشيء الفاظ منزا دفة ذكرها للتوضيح والمقصود بقوله
ويعبر عنه الخ ان كلا من القطع والفصل الواردين في امثال هاتين الاثنين تعبير عن حقيقة القضا

اعنى الحتم وليس معنى اخر سواه وتوهم بعض الفضلاء ان للقضاء القطع والفصل معنيان اخران للقضاء سوى الحتم
ذكره ليحصل منه القاضي بمعنى الحاكم ويتبين بمعنى قوله تعالى وقضى ربك وقوله تعالى فقضيهن فاورد عليه انه لا وجه لجعل
القضاء بمعنى الفصل فحصل القاضي بمعنى الحاكم منه اذ لا شك في ان اطلاق القاضي على الحاكم ايضا باعتبار المعنى الذي
هو حقيقته فانه يطلق عليه ذلك باعتبار الزام الحكم على المتحاكمين ولذا منعليهم دخل الدعوى بينهما على شيء في
اطلاق الفصل والقطع ايضا على الحكم بهذا الاعتبار وكذا الكلام في وقضى ربك فقضيهن انتهى وقد عرفت مما حررنا
علم وروده قدس سره ومنه قوله تعالى في سورة بني اسرائيل اشارة الى ان المنظور في جميع موارد استعماله ما هو بناء
الحتم والاتمام والفراغ من الشيء ولا تغيير فيه وقضى ربك بالايجاب والالزام وفي فقضيهن بالخلق والتكوين
وفي وقضينا بالاعلام والتبيين كما اومى اليه المحقق الطوسي في التجريد وصرح به شارحوه موافقا لاكثر المفسرين
بترهنا سبب قدس سره لتضمين معنى الالقاء اي تعريفنا جعله بمعنى الانهاء كالطبرسي وقال صاحب الكشاف
والبيضاوي واوحينا اليهم وحيا مقضيا مثبوتا قدس سره وهو المراد بالتدبير من كل وجه هذا التدبير
عبارة عن رعاية المصالح في تكوين شيء مع الاتمام والحتم بحيث لا ندم فيه ولا رجوع وهي قد تتحقق بدون
احداث فعل او ترك يفضي الى تكوين ذلك الشيء كقضاء تكوين الماء الذي هو اول المعقولات وح لا يكون
مسبوقا بقضاء اخر وقد تتحقق باحداث فعل او ترك يفضي الى تكوين ذلك الشيء كاحداث الماء المفضي الى تكوين
سائر المعقولات فانه مصداق لرعاية المصالح بالنسبة الى سائر المفعولات وح يكون مسبوقا بقضاء اخر فالقضاء
بهذا المعنى شامل لنحو قضاء تكوين الماء ولكل من الحصاد الخمس باعتبار كون كل منها تدبيرا مشتملا على التمام و
الحتم بحيث لا ندم فيه ولا رجوع وان لم يعتبر ذلك في مفهوم شيء منها ولذا قال قدس سره انه متعلق بكل
واحد من الافعال الواقعة في العالم ولم يذكر التروك اختصارا قدس سره والمراد به هنا الخلق والتدبير
اي عطف تفسير لبيان ان مصداق القضاء ايضا ان التدبير ورعاية المصالح لكن باعتبار كونه على طبق
القدر اللائق الذي يقتضيه الحكمة فهو ايضا شامل لنحو قضاء تكوين الماء الذي هو اول المعقولات ولكل واحد من
الحصاد الخمس باعتبار اشتمال كل منها على هذا القيد وان لم يعتبر ذلك في مفهوم شيء منها فمنه ما يكون مسبوقا
بقضاء آخر ومنه ما لا يكون كذلك وهو ايضا متعلق بكل واحد من الافعال والتروك الواقعة في العالم كالقضاء

قوله

قوله قدس سره نوعان بحسب المفهوم اى للجب المصداق فان مصداقهما واحد هو الذى يجب رعاية المصالح قوله قدس سره وفيه
ما فيه وجهه ما صرح به فى حاشية منه هنا من ان مراده بكون القدر اساسا انه تقدير علمه تعالى الازلى بما يكون ويكون
القضاء بناء عليه عبارة عن خلق الكائنات على طبق ما تعلق به العلم وقوله فى الحاشية فى شرح جمع الجوامع الحاكم الى تابيد الله
حيث يفهم منه ان معنى القضاء والقدر عند الاشاعرة العلم المتعلق بما يكون والتكوين على طبق ذلك العلم لكن لا
دلالة فيه على التعيين فيحتمل ان يكون القضاء عبارة عن العلم بما يكون والقدر عبارة عن خلق ما يكون على طبق ما
تضمنه العلم ويحتمل العكس والفاسد عبارة من قولهم بان افعال العباد صادرة عنهم بدون قضاء منه تعالى وقد ورد دفعه
عليها ورد عنهم عليهم ان ذلك مناف لسلطان الله تعالى وقد دفعوه بان ذلك احدهما علم الله المتعلق بافعال العباد
والاخر التكوين الواقع على طبق ذلك العلم وكونه اشرفنا واميني على ان لا منافاة بين هذا المعنى ومعنا ما القوى
وانه لا يوافق ما روى فى الروايات من انهما خلقان وانهما من صفات الفعل والعلم من صفات الذات قوله قدس سره
هو الذى يجب الرضا بجميع اقسامه وافراده المراد باقسامه قضاؤه المنفى المسبوق فقضاؤه اثر كقضاء تكوين الماء وقضائه
المسبوق بقضاء اخر كالمسبوق بالخير لما فصل سابقا والمراد بافراده قضاء فعل نفسه وقضاء فعل غيره وقضاء الخير
وقضاء الشر ونحو ذلك وتصور فيه ان يختص الرضا بما يسخط لمقتضى بعض الافراد كالكفر فيه فان الرضا بالكفر كفر
بخلاف الرضا بتدبير تعالى المفضى اليه اذ لم يكن صدوره هذا التدبير منه تعالى الا فضائه اليه بل هو كسائر تدبيراته محفوف
بحكم ومصالح لا تعد ولا تحصى ومن علم ذلك قطعا ان الرضا به واجب وفى سورة الزمر ان تكفروا فان الله غنى عنكم
ولا يرضى لعباده الكفر قدس سره فى الحاشية اشارة الى ان تفسير القضاء بالعلم باطل تفسيره بالعلم مما يحتمل كلام
بدر الدين الشافعى ووجه بطلانه انه من صفات الذات فلا يتصور فيها رضا وسخط وتفسيرها بالتكوين مما ذهب اليه
الاشاعرة ويفهم من كلام الازهرى ايضا قال شارح المقاصد قد اشتهر بين اكثر اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله وقدره
وهذا يتناول الافعال العباد وامره ظاهر عند اهل الحق لما تبين من انه الخالق لها نفسها والخالق للقدرة
الداعى الموجبتين لها فنفى القضاء والقدر والخلق والتقدير الحق قوله ولا يستقيم هذا على القدرية انتهى ووجه بطلان ان
الرضا بالتكوين مستلزم للرضا بالمكون فيلزم وجوب الرضا بالكفر وهو كفر وقوله والى معنى التخيير المحصل
اشارة الى ان اصلاح المحقق الطوسى ذلك فيه بان الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولا من جهة الخيرية

كفر اصلاً غير سديد لانه مفض الى تجويز صدور نحو الظلم والكذب ولوم الجحود عنه تعالى اذ يمكن ان يتوقع ان كلاً منها
من حيث صدوره من الله تعالى يكون حسناً ولا من هذه الحيثية يكون قبيحاً ثم الظاهر ان القائلين بان الله تعالى
ليس مريداً لجميع الكائنات هم المعتزلة وقد صرح مرادهم بارادته تعالى ميله الى المراد بحيث لو قدر على ما يعلم انه يقتضي
الى صدور المراد عن العبد اختياراً لفعله لان يقتضي اليه وانها لا تتعلق بكفر الكافر وظاهر حجتهم المذكورة هنا ان
قضاؤه مساوق للارادة بهذا المعنى وانه يمتنع ان يتعلق شيء منها بكل فعل حتى الكفر بناء على ان الرضا بقضائه تعالى
واجب والرضا بالقضاء رضاء بالمقتضى فلو تعلق بالكفر يلزم ان يكون الرضا بالكفر واجباً هف والجواب الصحيح.
ان قضاؤه تعالى وارادته ليس بهذا المعنى وان هذا المعنى نقص يمتنع تحققه فيه تعالى كما بين سابقاً نعم لو تحقق فيه تعالى
كان الرضا بالقضاء مستلزماً للرضا بالمقتضى وان لم يكن عينه وظهر بذلك ان جواب الفخر الرازي عنه بان الكفر
ليس نفس القضاء انما يفيد لو لم يكن قضاء الكفر تكوينياً للكفر ولا موجباً له بالوجوب السابق ولا مساوقاً للميل
اليه وصادراً عنه تعالى لانضمامه الى المقتضى لان الرضا بالقضاء بهذا المعنى مستلزم للرضا بالمقتضى وان ما قاله المحقق
الطوسي .. قدس سره من ان مراد من رضي بالقضاء الرضا بمقتضاه لا الرضا بهذه الصفة لا يصح على اطلاقه
لان الرضا بقضائه تعالى بالمعنى الذي ذكره المحشي قدس سره مقصود بدون الرضى بالمقتضى على ما بين سابقاً .
قدس سره لانه ماخوذ في مفهومه الخ هذا تعليل لقوله ولم يقع التكليف بالرضا بالقدر حقيقة وحاصله ان ما اخذ
في مفهوم القدر من المطابقة للقضاء الالاهي ما لم يتحقق فيه لم يكن قدراً واذا تحقق فيه صار قدراً وموجباً للرضا به
اي يمتنع انفكاكه عن تحققه فيه فلا يصح ان يقع به تكليف حقيقة والمراد بالايمان بالقدر الاعتراف بان جميع
المكونات مكون بقدره تعالى وان القدر بهذا المعنى مختص به تعالى . قدس سره فان معنى البداء له تعالى ان يتجدد الخ
منه في الشافي في شرح باب البداء يتجدد اثره تعالى باعتبار الصدور عنه بالقدرة اي ان تكون الافعال الصادرة
عنه تعالى المترتبة زماناً مترتبة ايضاً من حيث انها صادرة عنه بحسب ذلك الترتيب الزماني وهو تعالى قادر على تغيير
الترتيب وعلى عدم امضاء ما دبر على ما دبر وان كان ذلك التغيير وعدم الامضاء ممتنعاً امتناعاً لاحقاً ثم قال فان
قلت كيف يصح ان ينسب هذا البداء قلت السبب في صحته انه اذا اختار الصانع احد الجائزين وهما في قدرته عليهما على السواء
وكل منهما داع مختص به فقد صرف المصنوع عن الجائز الاخر فجعله صرفه عنه كنقله عنه بحدوث راي وهذا كلام

ان تقود

ان تقول سبحان من صغر جسم البعوض وكبر جسم الفيل وقولك للخفاش ضيق فم الركية ووسع اسفلها وليس فيه نقل
من كبر الى صغر ولا من صغر الى كبر ولا من سعة الى ضيق ولا من ضيق الى سعة وانما اردت الانشاء على تلك الصفات
بالقدر تقدير حقيقة الفعل والترك انتهى ويؤيد هذا المعنى انه بعد ما قال ان العلم متقدم المشية والمشية ثانية والارادة
ثالثة والتقدير واقع على القضاء بالامضاء قال فلله تبارك وتعالى البداء فيما علم متى شاء وفيما اراد لتقدير الاشياء
فاذا وقع القضاء بالامضاء فلا بداء وقد مر توضيحه في شرح حديث القضاء ومما ذكره هنا من ان معناه انه يتجدد
له تعالى اختيار فعل لم يعلمه غيره حتى اولياؤه بعض الائمة وهو الذي اختاره الفاضل الاسترابادي في حواشيه على الكافي
وما روى في ابو مولد النبي صلى الله عليه وآله من كتاب الحجة من الكافي من ان عبد المطلب ارسل رسول الله صلى الله عليه وآله في طلب
ابل له قد ندت له فجمعها فابطأ عليه فاخذ بحلقة باب الكعبة وجعل يقول يا رب اتهلك آلك ان تفعل فامرا ما بدا لك
وارد على هذا المعنى فان عبد المطلب كان افضل اهل زمانه وعيدا بيه كان وصي عيسى على ما بينه المحتجي قدس سره في شرح عاشر
باب ما نص الله عز وجل ورسوله على الائمة عليهم السلام واحدا فواحدا من هذا الكتاب واعتقادنا ان محمدا صلى الله عليه وآله يصير افضل البشر
وفاة ابيه فنسخى هلكه بدار والرعاء بالكسر والضم جمع الراعي ونزلت بالنون وشد المهملة يعني تفرقت وله ابل
والضمير لعبد المطلب والك يعني اقرب الخلق اليك وان شرطية وما للابهام والتفخيم وكذا ما روى عنهم عليهم السلام في باب
البداء من الكافي من ان لله علمين علم مكنون مخزون لا يعلمه الا هو من ذلك يكون البداء وعلم علمه ملائكته ورسله
وانبياءه فنحن نعلمه فان المتقدم منه ان تجدد فعل بعد فعل من الله تعالى بقدرته وتدبيره بعد ما لم يعلم احد غيره
مستندا الى ذلك العلم المكنون المخزون وليس مستندا الى علم ملائكته ورسله وانبيائه وكان هذا اشارة الى انه يمكن ان
يعتقد الملائكة والرسل والانبياء والاوصياء بدون توقيف انه سيقع كذا ولا يقع ويجوزان يخبروا بوقوعه بدون
الاستناد الى التوقيف بحيث لا يلزم منه التقول على الله بغير علم كالخبر بحيى زيد من السفر غدا ولا يقع اي كلا تفصي
الله وفق علم المخزون نقل امثال ذلك عن الانبياء عليهم السلام كما في كتاب الزكوة من الكافي في باب ان الصدقة
تدفع البلاء ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ان هذا اليهودي يعضه اسود في قفاه فيقتله ثم لم يمت ففتش من حطب كان
على كتفه فاذا اسود عاض على عود وكذلك كان اعتقاد الملائكة ان الله تعالى ليس جاعلا في الارض خليفة فلما اخبر الله
بذلك قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء واما ما روى في باب مجلس الرضا مع سليمان المروزي من كتاب التوحيد

كتاب

١

للصدوق رحمه الله عن الصادق عليه السلام انه قال ان الله تعالى اوحى الى نبي من الانبياء ان اخبر فلان الملك اني متوفيه الى كذا وكذا فأتاه
ذلك النبي فاخبره فدعا الله الملك وهو على سريره حتى سقط من السرير وقال يا رب اجّلني حتى يشبّ طفلي وأقضي
امري فاوحى الله تعالى الى ذلك النبي ان ائت فلان الملك فاعلمه اني قد انسيت في اجله وزدت في عمره خمس عشرة
سنة فقال ذلك النبي يا رب انك لتعلم اني لم اكذب قط فاوحى الله اليه انما انت عبد مأمور فابلغه ذلك
فوجه ان المحقق قدس سره في حاشية كتبها هناك بان معنى قوله تعالى اني متوفيه ان لم يبعد عنه ما يباد من صلة الى متوفيه
وترك ظلم ونحو ذلك بقرينة تضمنه له بل لا انه لولاه لم يسمع للملك الا ذلك فينبغي ان يحمل قول النبي اني لم اكذب قط
على الجنب الظاهر شبيه بالكذب وقد يكون المراد بالعلم الذي علمه ملائكته وانبياءه ورسله ما قدره في ليلة القدر
وانزل الملائكة له لاكمالها التي الى كل نبي وملك وفيه ان تجويز الكذب في حيث تعالى تجويز الصدور القبيح في نفسه عنه تعالى
وتصويبه هو يستلزم ارتفاع ثقة الانبياء بخبره تعالى وثقة الامم بما اخبرهم الانبياء عن وحي الله .. قدس سره
وجهه انه يتضمن الرد على اثبات الخ وايضا يتضمن الرد على اليهود حيث قالوا ان الله قد فرغ من الامر وليس كل يوم هو في
شأن ويد الله مغلولة وقد فصل ابطال قولهم في كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله في باب مجلس الرضا مع سليمان
المروزي حيث قال ما انكرت من البداء يا سليمان والله تعالى يقول اولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك
شيئا الخ .. قدس سره ويتضمن ايضا الاقرار باختصاص علم الغيب الخ ويتضمن ايضا الاقرار بحدوث العالم زمانا وبكونه تعالى
قادرا بصحة الفعل والترك .. قدس سره ويمكن ان يكون المراد بكل اجل الخ مستند احاديث باب في شأن انا
انزلناه في ليلة القدر من كتاب الحجة من الكافي وقال بعض الفضلاء ما مضمونه انه يمكن ان يكون المراد بكل اجل كل
سنة وبكتاب ما تتنزل به الملائكة والروح على الامام في ليلة القدر بعنوان التحديث وبالمحو ابطال بعض
اعتقادات الامام الحاصلة قبل الاستنباط من القرآن في احكام حوادث السنة الى قابل وبالاثبات اعلام
الامام ما لم يعلم فيه اعتقادا واصلا من هذه الاحكام وبام الكتاب العلم المكنون المخزون الذي لا يعلمه الا هو
نعم ان استنباط تلك من القرآن [illegible] في كل وقت حكم يكتب على العباد على ما يقتضيه
استصلاحهم ينسخ ما يستصوب نسخه ويثبت ما يقتضيه حكمته وقيل يمحو سيئات التائب ويثبت الحسنات مكانها
وقيل يمحو من كتاب الحفظة ما لا يتعلق به جزاء ويترك غيره مثبتا وام الكتاب اصل الكتب وهو اللوح المحفوظ اذ ما من

كان

سائر اللهو مكتوب فيما نقوله قدس سره كما يستفاد من ما ذكرنا في جواب الشك الخامس في توضيح قوله وما يبدو لهم
من الله تعالى بهذا المعنى مساوق للارادة المضمون باحداثه باعتبار ان الاحداث متضمن للتجدد والتغيير ومنه ما ورد في اسماعيل
فانه يعلم مع الكتاب الذي فيه اسماء الائمة ان الامام بعده موسى ومنه ايضا قول ابي الحسن عليه السلام في محمد
ابنه العسكري بعد ابي جعفر ما لم يكن يعرف له يعني الامامة بعد ابيه كما بدا له في موسى بعد مضي اسماعيل ما كشف به
عن حاله يعني الامامة بعد ابيه . قدس سره وفيه ما فيه اشار الى انه يمكن ان يكون معناه في علمه اختيار ابتلائهم
العاصية في زمان خاص ثم قدرته على احداث منعهم بذلك وانه يحدث حيث ابتداه هنا بمعنى القضاء والقضاء بمعنى العلم الثابت
حيث قال لان القضاء سابق ويكون المعنى علم انه يبتليهم فان ارادة العلم الازلي به سبب له فهو مستلزم لنسبة البدو
وهو ظاهر وان ارادة العلم الذي يتعلق به بعد فيريد ان يكون سببا له فهو مشترك بين من حيث الكل انما بمعنى التغيير
عنه هنا بالبداء عند الله الى الحكمة وقاية مختصة به . قدس سره اثبتوا جميع القدر بالمعنى السابق لما كان القدر
بالمعنى السابق شاملا للقدر نحو تكوين الماء وكلا من الفعال الحق كالموجد اوجد النقط الجميع عليه . قدس سره في
الحاشية ما عاداه منعه عن عملها انهما صار لهم سعادة واختيارا يمتنع به من عملها وحاصل قوله وفيه ان هذا مبني
اي ان ما توهمه صاحب كتاب الجواهر من انه من تقدير الله على النفس تفضيل فعلها وله منعه من عملها مبني على ما
زعمه المعتزلة من ان القدر لا يكون الا حتما وانسبوه الى انفسهم لزعمهم ذلك فقد ذكرنا انه لا يكون عزما وحتما في
قدرة العبد ما يبار وكون الفعل مفوضا اليه لا كونه واجبا عليه بحيث لا يكون له منعه عن عمله . قدس سره كا
قال المجوس اي اشارة الى ان الجامع بينهم وبين المجوس انما هو القول بوجود قادر مستقل بالقدرة لم يدخل مقدوره
تحت قضيه وقدرته اي تدبيره الاعم من الكل الحضال الحق . قدس سره لانهم لم ينسبوا التدبير المنفي اي هذا
تعليل لعدم وسمهم بما يدل على انكارهم للمشية والارادة بقوله وسمهم باولئك فهم اي تعليل لعدم وسمهم بما
يدل على انكارهم القضاء والاذن . قدس سره ولعل وجه جامل التوجيه ان المراد بالقدرية في هذا
الحديث من اثبت جميع القدر بالمعنى السابق في افعال الانسان ونفاه لنفسه وبالمعتزلة من قال بالوعيد اي بخروج
مرتكب الكبيرة عن الايمان وخلوده في النار ان مات بدون توبة ان لم يكن مفسرا كما والاصرار والمرجئة من الارجاء
بمعنى التاخير والمراد بهم القائلون بان الايمان هو محض العلم من غيران يكون للاعمال القلب ولا الاعمال سائر الجوارح مدخل فيه

في حال احداثه وما بعده ما كان مستقبلا بالنسبة اليه . قدس سره لم يعلمه العوام من الناس من ردف قول الصادق عليه السلام ان مد قطاع

فلا يختلف مراتب الايمان فيهم شدة وضعفا سواء بذلك لنا فرهم الاعمال الايمان ويلزمهم ان يكون الشيطان
مؤمنا ويكون ايمانه في مرتبة ايمان جبرئيل ع والزيدية قوم من الشيعة يقولون بامامة زيد بن علي بن الحسين ع و
اشباهه ممن تحقق فيه شروط الامامة بزعمهم وهي الفاطمية والخروج بالسيف والاجتهاد ما لظني والخوارج هم
المنكرون على امير المؤمنين ع التحكيم بصفين . قدس سره ويجيء في فصل الخ مقصوده ان ما ذكره المص في هذا
الفصل وما قاله بعض الفضلاء وهو مولانا محمد امين الاسترابادي رحمه الله مخالف لظاهر كثير من احاديث
اهل البيت عليهم السلام ثم الموصوف الفصل المذكور في مقابل العدلية المرجئة بدلا عن الجبرية ولعل
المحشي قدس سره اتى بالجبرية للاشارة الى ان الارجاء لا ينافي العدل فيمكن ان يكون بعض المرجئة عدلية فينبغي
ان يكون المراد بهم الجبرية منهم . قدس سره حمل كل تقدير الخ هذه عبارة المحشي قدس سره والمقام ان تفسير
القدرية بجاحدي القدر غير صحيح سواء كانت عبارة عن المفوضة كما ذكرنا او مقابلا للعدلية كما ذكره المص او عن
يجعل قدرا استحقاقا تاما كما ذكره بعض الفضلاء وحاصل الوجه الاول ان جحد القدر امر مشترك بين من انكر
تعلق قضائه تعالى وقدره بافعال العباد ومن انكر تعلق قدره تعالى دون قضائه فربما لو كان المراد بالقدرية جاحدي
القدر يلزم شمولها الصنفين وهو مناف لما اتفقوا عليه من عدم شمولها الصنف الثاني . قدس سره ثم
لا حاجة الى مثله هنا يعني ان تعليل تسميتهم بالقدرية بكونهم جاحدي القدر تعليل سخيف لا ينبغي ارتكابه بدون ضرورة
ملجئة اليه ولا ضرورة هنا اذ يمكن ان يعلل بما مر من ان معنى القدري من يجعل الخ . قدس سره في الحاشية
المراد ببعض النواصب الحشوية مبني على ان الحشوية اول من وضعوا هذا الاسم لانفسهم ثم شاع استعماله في كلام من
قال بامامة الثلاثة وقبل امير المؤمنين ع . قدس سره وسيجيء هنا معنى الخ هذا القول لا استعماله كلام المحشي
وقد فهم خلاف ما نقله عن بعض الظرفاء . قدس سره ويلك في النصب الخ وهذه التسمية اي تسمية الناصبي بالسني
بهذا المعنى انما يناسب اذا جعل النصب فيه بمعنى نصب عداوة اهل البيت عليهم السلام او بمعنى نصب انفسهم للامامة
او بمعنى هذين النصبين جميعا او نحو ذلك كنصب عداوة شيعتهم عليهم السلام كما في بعض الروايات واما اذا جعل بمعنى
اخر كما اذا جعل الناصب بمعنى من هو غير الاثني عشري على ما نقل عن السيد المرتضى وابن ادريس رحمهما الله تعالى
فيكون شاملا لليهود والنصارى والمجوس وغيرهم فح لا يناسب ان يسموا سنيا بمعنى جاحد السنة . قدس سره حتى

ورد

ورد فيها وفي حفصة الآية مبني على ما روي في سبب نزول قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك تبتغي مرضات ازواجك
من انه صلى الله عليه وآله كان يوم يصلي في بيت ام سلمة او في بيت زينب بنت جحش فغارت عائشة وحفصة وتواطأتا ان
لو دخل صلى الله عليه عليهما ان تقولا له نجد منك ريح المغافير والمغافير صمغ منتن لو اكل النحل كان في عسله هذا الريح
• وكان صلى الله عليه شديد التنفر عن الرياح المنتنة فنزل الوحي عليه فدخل عليهما وقالتا له ذلك فحرم صلى الله عليه على نفسه والمروي في
كتاب الطلاق من الكافي ان سبب نزولها انه صلى الله عليه لما حرم عليه جاريته مارية وحلفت ان لا يقربها رعاية لها
قدس سره بحيث اذا علم بجميعها الخ المراد بها في الخطابات الواردة فيه من الشارع من حيث انها
تدل على الحكم من احكامه فوجوبه الواقعي هو الذي اقتضته مجموع الخطابات الواردة فيه من الشارع في الواقع و
وجوبه الواصلي هو الذي اقتضته الخطابات التي في وسعنا ان يصل الينا سواء وصل الينا فيكون واجبا واصليا
بالفعل ام لم يصل فيكون واجبا واصليا بالقوة لا يقال تارك الواجب الواصلي بالفعل مثلا اذا تركه تقية
لا يستحق العقاب اليه كما تركه سهوا فالاولى ان يقول لا سهوا ولا تقية لانا نقول الخطابات الواردة في
التقية الواصلة اليه من خطاباته وهي تقتضي عدم وجوبه وان كان واجبا بدون تقية . قدس سره وغير
الوجوب من اقسام الاحكام الظاهر بقرينة ما يجيء من تقييد الاحكام بالخمسة ان المراد باقسامها هنا اقسامها
الخمسة ولا يبعد ان يراد بها ما يشمل القدر المشترك بين اثنين او ثلثة او اربعة او خمسة والاحكام الوضعية ككون
دلوك الشمس سببا لوجوب صلوة الظهر ايضا فان السببية مثلا تنقسم الى السببية الواقعية وهي التي اقتضاها
مجموع الخطابات الواردة فيها من الشارع في الواقع والى السببية الواصلية وهي التي اقتضاها الخطابات التي
في وسعنا ان يصل الينا من الشارع سواء وصل الينا ام لم يصل . قدس سره فكل واحد من الاحكام الخمسة
الخ اي كل واحد منها يجري فيه التقسيمات قبل الفحص فلا يرد ان هذا ينافي ما سيذكره من ان الاباحة لا
تنقسم الى العقلية فضلا عن قسميها . قدس سره ومنه حكم القاضي بشهادة العدلين فان وجوب هذا الحكم
معلوم مع الدين كوجوب الصلوة فيتحقق الوجوب فيه وقولنا يسمع شهادتهما احترازا عما لا يسمع فيه شهادتهما احترازا
عما لا يسمع فيه شهادتهما كان يشهدا بالزنا فان شهادتهما غير مسموعة اصلا ومن ذلك وجوب العمل بخبر الجامع
للشروط العمل وان كان كاذبا في نفس الامر . قدس سره لا ينافي العصمة يعني ان المقتضي لوجوب حكم القاضي

الا ان ينضم اليهما اخران وكان شهدا بما كان القاضي عالما بخلافه شهادتهما غير مسموعة

بشهادة العدلين انما هو كونه معصوما عن الخطاء في الحكم وعالما بجميع الاحكام والخطابات المتلقاة من الشارع كيلا
يكتمها لانيا في ذلك فلا يغير باقتضاء مقتضاه . قدس سره قضية محمولها الحكم المنسوب الى الشارع هذا شامل
لنحو صلوة من بلغ سن التكليف واجبة ولنحو صلوة زيد واجبة ومراده بنفس الحكم الشرعي هنا هو الاول فقط وذلك
ظاهر بقرينة مقابلتها للاحكام المتعلقة على الظن بجعل الحكم الشرعي فان الثاني حكم معلق على الظن بان زيدا بلغ سن
التكليف اذ هو نتيجة قياس مؤلف منه ومن قولنا صلوة من بلغ سن التكليف واجبة . قدس سره في الحاشية
يشمل كبرى القياس الاتي بعيد هذا ونتيجته ايضا قال بعض الفضلاء لا يخفى عليك ان شمولها للنتيجة محل نظر فان
جواز الصلوة في الثوب وان كان متلقى من الشارع ولكن جواز الصلوة في هذا الثوب ليس متلقى منه انتهى وفيه ان
هذا انما يصح اذا عرف نفس الحكم بانها قضية متلقاة من الشارع يكون محمولها حكما من الاحكام الشرعية واما اذا عرف
بانها قضية محمولها حكم شرعي متلقى من الشارع كما يستفاد من التعريف المشهور المعتبر فيه ان يكون المحمول متلقى
من الشارع دون القضية وح شموله للنتيجة ظاهر ولا بد لاخراجها من زيادة قولنا ويكون عنوان موضوعها الخ
. قدس سره ليست نفس الحكم الشرعي اي لم يكن محمولها الحكم المنسوب الى الشارع بانه متلقى منه . قدس سره على
شروط الشكل الاول قال بعض الفضلاء لعل التخصيص باعتبار رجوع سائر الاشكال اليه وفيه ان التخصيص باعتبار
ان ما هو من خواص محل الحكم الشرعي انما هو صلوح صغروية الشكل الاول على الوجه الذي ذكره لا صلوح صغروية
اي شكل كان فما يصلح لان يجعل صغرى للكبرى المذكور على شروط الشكل الثاني كقولنا لا شيء من هذه المياه
مما يجوز الصلوة في ثوب ملطخ بها وعلى شروط الشكل الثالث كقولنا كلما هو كالاقتداء بالنبي مستند بدون تغيير
فهو مثل زيد ليس بمحل الحكم الشرعي فلو قال على شروط الشكل الثاني والثالث او الرابع او على شروط شكل من
الاشكال الاربعة لم يكن التعريف مطردا . قدس سره والاول السبب للدلالة او في التسمية نفس الحكم في اعتبار
جهة التسمية ولان ثبوت الحكم للاصغر انما يكون بتوسط الاوسط فالاوسط هو محل الحكم حقيقة . قدس سره
وبعضها واجب واصلي فقط على ما هو مذهب بعض الافاضل يجتمعان فيه وبيان لمادة افتراق الوجوب الواصلي
عن الوجوب الواقعي وعكسه والحاصل ان من الافعال ما هو بحيث اذا علم المكلف جميع جهاته المتلقاة من الشارع
وتركه لا سهوا استحق عليه العقاب ومنها ما يكون على العكس من ذلك . قدس سره ولا يكون هذا الا رخصة
هو بحيث اذا علم جهاته ما في وسعه العبد وتركه لا سهوا استحق عليه العقاب م

لعذر

لعدم الجهل اى لا يكون هذان الحكمان الا تجويزا من الشارع ان يعمل المكلف بالحكم الواصل اليه وان جوز ان يكون
ذلك مخالفا للحكم الواقعى لكونه جاهلا به ومعذورا فى هذا الجهل لعدم تمكنه من تحصيل العلم به [illegible] فقد سبق واجبة
ما صلية فقط الى قال بعض الفضلاء فيه نظر اذ ليس الواجب على المستفتى فى الواقع الا العمل بما افتاه به المفتى وان كان ما
افتاه به مخالفا للواقع والحاصل ان سببية افتاء المفتى لوجوب الحكم على المستفتى سببية واقعية وهى من الاحكام
الوضعية الواقعية سواء كان افتاء حقيقيا او غير حقيقى وهذا لا ينافى علم المستفتى بجميع الخطابات للمكلفين من
الشارع فى حقه من حيث انه مستفت ويظهر مما ذكرنا ان جميع الاحكام الواصلية عنده احكام واقعية بالمعنى الذى
ذكره واما نقول مثلا اذا اخبر عدل بوجوب شئ لعمرو فى الواقع مستجمعا لشروط العمل فالواجب الواقعى فى حق
من وصل اليه هذا الخبر ليس الا العمل بمقتضاه وان كان كاذبا فى نفس الامر فان سببية اخبار العدل لوجوب العمل بما
اخبر به سببية واقعية وهى من الاحكام الوضعية الواقعية المقطوع بها كما سيجئ فى الحاشية الثانية وهذا لا ينافى
علم المخبر بالفتح بجميع الخطابات الواردة من الشارع فى حقه وهل هذا الا كوجوب الحكم بشهادة عدلين فيما يسمع
شهادتهما فيه وان كانا كاذبين فى نفس الامر فهو مثال لما ذكرنا من الاحكام الواصلية [illegible] الحكم
بشهادة عدلين ايضا منها انتهى والمشار اليه فى قوله وهذا لا ينافى علم المستفتى الى هو كون ما افتاه به مخالفا
للواقع وفى قوله وهذا لا ينافى علم المخبر الى هو كون هذا الخبر كاذبا فى نفس الامر [illegible] على المستفتى
بمضمون فتوى المفتى ووجوب العمل على المخبر بالفتح بمضمون الخبر ما اقتضاه جميع الخطابات الواردة من الشارع فى حق
المستفتى من حيث انه مستفت وفى حق المخبر من حيث انه مخبر بمضمون وجوب واقعى وان كان مضمون الفتوى
او مضمون الخبر مخالفا للواقع وكان جميع الخطابات الواردة من الشارع فى هذين المضمونين من حيث انه
~~مخبر بمضمون وجوب واقعى وان كان مضمون الفتوى او مضمون الخبر مخالفا للواقع وكان جميع الخطابات الواردة~~
من الشارع فى [illegible] من حيث انها صادرة من الشارع بالنسبة الى عامة المكلفين مقتضيا للخلاف وفيه ان
غاية ما يلزم من ذلك انما هو كون عمل المستفتى بمضمون فتوى المفتى وعمل المخبر بمضمون الخبر واجبا شرعيا واقعيا ولا
يلزم منه ان يكون مضمون الخبر حكما شرعيا واقعيا لجواز ان يكون جميع الخطابات الواردة فيهما مقتضيا للخلاف فيهما الفتوى او مضمون
كما اعترف به هذا الفاضل ايضا فى قوله وان كان ما افتاه به مخالفا للواقع وقوله وان كان كاذبا فى نفس الامر [illegible]

بالحكم الواصلي هنا الثاني دون الاول والفرق بينهما بين وما ذكره من ان سببية افتاء المفتي لوجوب الحكم على المستفتي
وسببية اخبار العدل لوجوب العمل بما اخبر به سببية واقعية وانها من الاحكام الوضعية الواقعية ان اراد به ان هذه
السببية باقتضاء جميع جهاتها المتلقاة من الشارع بان لا يجوز ان يصل اليه من الشارع جهة منافية لهذه السببية
كما في سببية دلوك الشمس لوجوب صلوة الظهر وسببية دخول شهر رمضان وجوب صوم اياما لغو مكابرة وان
اراد به ان هذه السببية مما اقتضاها جميع ما وصل اليه من جهاتها مع تجويز ان يصل اليه من جهاتها ما يكون منافيا
لسببيتها بان يصل اليه نص متواتر من امام العصر دال على حظر العمل بافتاء هذا المفتي مطلقا او فيما افتاه به خاصة
او على حظر العمل بهذا الخبر لكونه مضمونه واردا من باب التقية او نحو ذلك فمن سببية واصلية ووجوب حكم القاضي
بشهادة عدلين فيما يسمع شهادتهما نظير لوجوب عمل من وصل اليه الخبر بمضمون هذا الخبر لا للوجوب المستفاد من
هذا المضمون انما تطبيق مضمون ما شهدا به فلا يلزم من جعل الحكم المستفاد من هذا المضمون حكما واصليا ان
يجعل وجوب حكم القاضي بشهادة عدلين ايضا وجوبا واصليا لانا يلزم منه جواز ان يكون مضمون ما شهدا به مخالفا
للواقع بان يكونا كاذبين في شهادتهما - قدس سره عموم من وجه في حقنا ذلك لتحققهما معا فيما علم حسنه
ضرورة والاول بدون الثاني فيما اذا علم العبد جميع جهاته وتركه لا سهوا استحق عليه الذم واذا علم من جهاته نزرا
في وسعه العلم به وتركه لا سهوا لا يستحق عليه الذم والثاني بدون الاول فيما هو على عكس ذلك قدس سره اخص
من وجه من الواجب العقلي الواصلي ذلك لتحققهما معا في الصلوة والزكوة ونحوهما مما علم وجوبه شرعا اما
ضرورة من الدين واما بغيرها والشرعي بدون العقلي فيما اوجبه الشارع ولم يصل الى العبد فيه خطاب منه
وكان بحيث لو وصل اليه جميع خطاباته فيه وتركه لا سهوا استحق عليه العقاب ويكون مع ذلك بحيث لو وصل
اليه ما في وسعه من الجهات وتركه لا سهوا لا يستحق عليه الذم والعقلي بدون الشرعي في افعال الاطفال التي ينبغي
قوله قدس سره والواجب الشرعي الواصلي اخص مطلقا من الواجب العقلي الواصلي وذلك لامتناع تحقق الشرعي
بدون العقلي اذ كل ما كان بحيث لو وصل اليه فيه ما في وسعه من خطابات الشارع وتركه لا سهوا استحق
عليه العقاب فهو بحيث لو وصل اليه فيما في وسعه من الجهات وتركه لا سهوا استحق عليه الذم ولا عكس وهو ظاهر
قدس سره واخص من وجه من الواجب العقلي الواقعي ذلك لاجتماعهما في نحو الصلوة وتحقق الشرعي الواصلي

بدون

بدون العقل الواقعي فيما اذا علم المكلف بجميع جهاته وتركه لا سهوا لا يستحق عليه ذمًا وهل عنبر واحد جامع لشروط العمل على

وجوبه بتحقق العقل الواقعي بدون الشرعي الواصلي في الافعال التعبدية [؟] فتدبر ومع بذل الجهد قيدنا بذلك لانه

اذا كان معها مجهولًا مع عدم بذل الجهد لاحتمال ان يكون بحيث لو بذل الجهد علم من جهاته للتلقاة من الشارع ما في

وسعه العلم به لوجد التخيير بين الخصال وح لم يكن تخييرا واقعيا فقط بل تخييرًا واقعيًا واصليًا معًا فهو محتمل لان يكون

مادة الاجتماع . فتدبر فنحو تحقق الاجماع على مطلقا الغا للتفريع اى لما كان التخيير في هذين الموضعين

تخييرًا واصليا فقط ناشيًا من جهل المكلف بجهة الصحيح من شقيه وبطلان الباطل منها لتعارض دليليهما جاز

ان يتحقق على الاجماع على احدهما كما جاز ان يخبر المعصوم بجهة احد الخبرين او احد القولين وبطلان الاخر سواء كنا

بجهة الصحيح داخلا ام لا وهذا بخلاف ما اذا كان التخيير واقعيا كما في خصال الكفارة فانه تخيير من الشارع دال على صحة شقوقها

باسرها وعلى براءة ذمة المكلف بالاتيان بايها شاء فلا يجوز تغييره بوجه ان قلت كيف يجوز على القول بصحة الاجتهاد

ان يتحقق الاجماع على احد شقي التخيير بعد قول المجتهد بالتخيير مع ان هذا المجتهد منهم داخل في المجمعين قلت سيجيء

في مباحث ابطال الاجتهاد في ذيل ابطال الاحتمال الثاني ان الاجماع عندهم عبارة عن اتفاق فتاوى الامة في مسئلة على

امر واحد في لحظة واحدة كما صرح به الغزالي في المستصفى وعند مجتهدي الامامية عبارة عن اجماع المجتهدين من هذه

الامة في عصر على امر كما صرح به شيخنا البهائي في الزبدة ثم قال ولا نسب بمذهبنا مع عدم قول المعصوم من الامة

تبديل المجتهدين برؤساء الدين او باهل الحل والعقد في الدين وعلى التقادير يمكن ان يتحقق هذا الاجماع بعد عصر هذا

المجتهد او في عصره بان يرجع هذا المجتهد في الزمان الثاني ويشارك سائر مجتهدي عصره في القول باحد الشقين

ومن صوره ان يظهر الامام بعد عصره او في عصره ويبين ان الحق في احد الشقين وان التخيير باطل فيتحقق

الاجماع على ذلك مقرونا بالنص اذا تمهدت هذه المقدمات نقول ان هذا الدليل مؤلف من ثلث مقدمات

الاولى مذكورة هنا وهي انه يجب على كل مكلف وجوبا شرعيا واقعيا وواصليا ان يعلم جواز كل ما يصدر منه جوازا شرعيا

واصليا بالفعل الثانية سيجيء وهي ان العلم بهذا الجواز لا يحصل الا بالعلم بجميع الواجبات الشرعية الواصلية بالفعل والعلم

بجميع المطلوبات الشرعية الواصلية بالفعل والثالثة سيجيء ايضا وهي ان هذين العلمين يحصل بالعلم بقواعد اصول

فان اصول الفقه

الفقه على ما سيجيء في عدة مسائل يبحث فيها عما يقتضيه ادلة الفقه من ايجاب وندب واباحة وغير ذلك ومن

اقسام الاحكام على نحو الاجمال وسيتضح ذلك ويستفاد من تمهيد المقدمة الاولى من المقدمات الاربع انه يكفي للمستدل هنا في اثبات اولى مقدمات الدليل الاستناد الى انها مقتضى ربوبيته سبحانه وانها مدلول الايات الناهية عن اتباع الظن والاخبار المتواترة كثيرة من الكتاب والسنة والاجماع المتفق عليها العامة والخاصة وانها من ضروريات الدين ولا حاجة فيه شئ من ذلك الى اثبات الرب والنبي والكتاب بل الى اثبات الدين والثواب والعقاب لان جميع ذلك مبين في علم الكلام المتقدم على هذا العلم ويعرف من تمهيد الثانية والثالثة مصطلحه فيما استعمل في مقدمات هذا الدليل من الشرعي والواقعي والواصلي المطلق والواصلي بالفعل ويعرف من تمهيد الرابعة ان المستفاد من قواعد اصول الفقه انما هو الاحكام الشرعية الواصلية الواقعية لا الواقعية فلا يصح ان يكون المراد بالشرعية في كلام المستدل الاحكام الشرعية الواقعية وبكونها مبنية عليه كون العلم به مستلزما للظن بها كما زعم المجتهدون بل المراد بها الاحكام الشرعية الواصلية وبكونها مبنية عليه كون العلم به مستلزما للعلم بها موافقا لما زعم الاخباريون

تنبيه في الحاشية هذا الوجوب يقتضي ربوبيته سبحانه اي من لوازم الاعتراف بها وقد اشير اليه فيما روي في اول كتاب الحجة من الكافي من ان من عرف ان له ربا فقد ينبغي له ان يعرف ان لذلك الرب رضا وسخطا فليس من وجوبا واقعيا وواصليا قال بعض الفضلاء ذكر الواصلي هنا وكذا الاستدلال على الوجوب الواصلي زايدا على الوجوب الواقعي وكذا تقييد الواصلي بقوله بالفعل في قوله مما يجوز له بالجواز الشرعي الواصلي بالفعل مما لا حاجة اليه فان الوجوب الواصلي هو الوجوب بالنسبة الى الجهات الواصلية الينا والحكم بوجوب شئ وجوبا واقعيا لا يكون الا بوصول جهاته الينا فهو بعينه الحكم بالوجوب الواصلي عندنا العلم بالحكم الواقعي وكذا نقول ان الوجوب الواصلي بالفعل هو الوجوب الواصلي المعلوم فلا وجه لتقييد الواصلي بقوله بالفعل بعد قوله ان يعلم وفيه انه غفلة عما مر من ان الوجوب الشرعي الواقعي قد يتحقق بدون الوجوب الشرعي الواصلي لكون كل منهما اعم من وجه من الاخر فلا بد من ذكر الواصلي ليعلم انهما مجتمعان فيه وان كان العلم بالثاني والحكم به لازما للعلم بالاول والحكم به اذ ليس هنا دعوى ذكر العلم والحكم بهما ولا اثر الوجوب الواصلي بالفعل على ما مر هو كون الفعل بحيث اذا تركه العبد لا سهوا استحق عليه العقاب بوجه ما منها ان ذلك معلوما للعبد بوجه من الوجوه فيكون تكليفه به من قبيل تكليف من لم يشعر بالمكلف به والتكليف او لم يكن معلوما اصلا فيكون تكليفه به من قبيل تكليف الغافل منه فلا يكون العلم به

مأخوذا

ثم هو نادي مفهومه ومعنيه لو تحقق فلا ريب في ان الوجوب الواصلي ما لا ينفك عن الوجوب الواقعي الواصل المعلوم الخ فلا بد لمن
كلفه بما لا يعلم ذلك ويعذر لئلا يكون تكليفه بعد تبيّن كتكليف الغافل وبعد اناطة العلة والعذر وفيما يجيء من
من توصيف الاحكام ايضا الواصلية بالفعل والاوامر الواصلية بالفعل والواجبات الواصلية بالفعل بالمجهولة تصريح
بان المراد ما ذكرنا في قدس سره واما بغيره كما نبينه له رسمه في طلب حكم الواقعي فيجد ما يتحقق انتفاء استحقاق
العقاب عليه في قدس سره ويدل على وجوبه الواقعي الخ قال بعض الفضلاء تركه ذكر الواصلي هنا مع ذكره في قوله ويدل ايضا
عليه وعلى وجوبه الواصلي بالفعل ايضا يشعر بان ما ذكره هنا لا يدل على وجوبه الواصلي او على وجوبه الواصلي بالفعل ايضا
يشعر بان ما ذكره هنا لا يدل وفيه تطويل ظاهر انتهى والجواب انا نعلم بالايات والروايات الدالة على عدم جواز قيام
احد من المكلفين على الجهل بحكم ما ليس عنه منها الافعال والتروك وعلى وجوب بذل الوسع في طلب العلم بحكمها ان بذل
الوسع في ذلك واجب واقعي بالنسبة الى كل مكلف سواء كان ذلك بحيث لو ترك الجهد بدون سهو لاستحق عليه
العقاب فيكون واجبا واصليا بالفعل ايضا بالنسبة اليه او لم يكن فلا يكون فكون بذل الوسع في ذلك واجبا
واقعيا بالنسبة الى المكلفين لا يستلزم كونه واجبا واصليا بالفعل ايضا بالنسبة اليهم نعم لو كان ذلك البذل بحيث
لو علم المكلف ما في وسعه من جهاته سلم وجوبه عليه شرعا كان بالنسبة اليه واجبا واصليا بالقوة ايضا والمحشي ساكت
عن ذلك عاما اتفاق الخاصة والعامة على وجوب ذلك البذل له تنسيق من يتوكد ويقول يا بالقه كل شيء مع الجهل
بحكم وان كان ذلك الجهل بسبب عدم البذل الذي هو مفيد للعلم بوجوبه الواقعي ووجوبه الواصلي بالفعل بالنسبة الى كل
مكلف في قدس سره ليتفقهوا في الدين سابقه فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة فانه يدل على وجوب بذل
الوسع لطلب الفقه بالسؤال عن العالمين بجميع الاحكام وجوبا كفائيا وعلى وجوب عمل القوم بما رووه عنهم في سره
قدس سره وفي سورة طه الاستشهاد به مبني على ان يكون المراد بالتوبة الرجوع عن طرق الهوى واتباع الظن في
احكامه تعالى وبالايمان الايمان بالغيب وبان العقل لا يستقل بادراك حكم من احكامه تعالى وبالعمل الصالح ولاية الائمة
من اهل البيت عليهم السلام العالمين بجميع هذه الاحكام وبالاهتداء تعلم مجهولات مسائل الدين بسؤالهم عنها ولفظة
ثم الموضوعة للتراخي اشارة الى ان الاهتداء متدرج الى آخر العمر بخلاف الثلثة الاول في ثالث باب انما امر
الناس بعدما يقضون مناسكهم ان ياتوا الامام فيسألونه عن معالم دينهم ويعلمونه ولايتهم ومودتهم من كتاب الحجة من الكافي

عن سدير قال سمعت ابا جعفر عليه السلام وهو داخل وانا خارج واخذ بيدي ثم استقبل البيت فقال يا سدير انما امر الناس ان
ياتوا هذه الاحجار فيطوفوا بها ثم ياتونا فيعلمونا ولايتهم لنا وهو قول الله تعالى واني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا
ثم اهتدى ثم اومى بيده الى صدره الى ولايتنا ثم قال يا سدير فاريك الصادين عن دين الله ثم نظر الى ابي حنيفة
وسفيان الثوري في ذلك الزمان وهم حلق في المسجد فقال هؤلاء الصادون عن دين الله بلا هدى من الله ولا
كتاب مبين ان هؤلاء الاخابث لو جلسوا في بيوتهم فجال الناس فلم يجدوا احدا يخبرهم عن الله تبارك وتعالى وعن
رسول الله صلى الله عليه وآله حتى ياتونا فنخبرهم عن الله وعن رسول الله صلى الله عليه وآله قوله قدس سره فان احتمال استحقاق النار الخ يعني ان عمل
المكلف بظواهر الكتاب لغلبة الظن والتقوّل انما لا يقتضي الاحتياط التام وبذل غاية الوسع في الاحتراز عما يجوز فيه استحقاق النار
من الافعال والتروك فيجوز المكلف استحقاق النار على عمل صادر عنه بسبب ترك بذل الجهد في الاحتراز عنها في تلك
الحال فان علم بظواهرها انما تطوف في علمها وبترك متعلق باستحقاق وفي الاحتراز متعلق ببذل وفي سهوا وغيره
متعلق بالاحتراز والضمير في معها للنار والضمير في فيها وبها في حيوان قدس سره في الحاشية ويحتمل ان يكون ان في
بذل الوسع سعة اه كما سلمان شرب الدم من الحجام يحتمل ان يكون اجتهادا منه ليعلم ما يحكم فيه رسول الله صلى الله عليه وآله ومن مغني
السؤال عنه وبذل الوسع في طلب حكمه وقال قدس سره في شرح الصافي ان قول هو ما كان ينبغي لو دل على الحرمة فانما يدل
على الحرمة الواقعية ويجوز مع ذلك ان يكون حلالا واصليا بالنسبة الى الحجام لجواز ان يكون ذلك منه بعد بذل وسعه وعدم
اطلاعه على ما يفيد حرمته فلا ينافي كونه حجابا من النار قدس سره واعلم انه يمكن ان يكون ان هذا الوجوب الخ
المشار اليه لهذا الوجوب هو الوجوب المذكور في ذيل قوله وبذل لا يقع عليه وعلى وجوبه الخ فالمراد به وجوب علم كل مكلف
وجوبا شرعيا واصليا بالفعل بجواز كل ما يصدر عنه من الافعال والتروك جوازا شرعيا واصليا بالفعل والمراد بما يؤدي
مؤداه ما يكون متعلقا ما لهذا الوجوب ومغايرا له في الفائدة كوجوب التصديق بربوبية الرب تعالى ووجوب طاعته فيما
شرعه من احكام الافعال والتروك ووجوب التصديق بحجية من الانبياء واوصيائهم الحافظين لتلك الاحكام و
وجوب بذل الوسع في تعلم ما يحتاج اليه من تلك الاحكام بسؤالهم من كل مجهول منها وحظر اتباع الظن في شيء من ذلك
ووجوب القطع الموجب للعلم بذلك والمراد بكون هذا الوجوب او ما يؤدي مؤداه من ضروريات الدين كونه
معلوما لكل متدين بهذا الدين ان عادته تعالى جارية بان لا يتحقق الايمان به وبنبيه بجميع ما جاء به نبيه من حصر الجنة والنار

واستحقاق

واستحقاق الثواب والعقاب مع احتمال عدم تحقق العلم بهذا الوجوب او ما يؤدي مؤداه فيه والمراد بكونه من ضروريات التكليف
كونه معلوما لكل مكلف بحسب ان عادته جارية بان لا يتحقق تكليف بافعال خاصة وتروك خاصة الا بعد تحقق فيه
هذا العلم وفي هذا التوفيق اشعار بان المكلفين اعم من المتدينين فكل ما كان ضروريا للتكليف يكون ضروريا للدين
ايضا وقوله لان هذا الوجوب الواصلي الى آخره تعليل لكون هذا الوجوب او ما يؤدي مؤداه من ضروريات التكليف
حاصله ان هذا الوجوب او ما يؤدي مؤداه ان كان معلوما لكل مكلف فهو المطلوب اذ لا نعني بكونه من
ضروريات التكليف الا ذلك وح لا يكون تكليفهم بالتكاليف الواصلية بالفعل المجهولة عندهم من
تكليف الغافل وقبيحا اذ كانوا متمكنين من العلم به بعد بذل الوسع في الطلب فعلمهم بهذا الوجوب كاف في
رفع غفلتهم عنه وحسن تكليفهم به تكليفا واصليا بالفعل فانهم عالمون بوجوب بذل الوسع في طلب العلم
به ومتمكنون من العلم به بعد بذل الوسع فيه لو منعهم وتنبيههم على الحق لغيرتهم بهم السؤال عنه والطلب
والعمل به وان لم يكن هذا الوجوب او ما يؤدي مؤداه معلوما لكل مكلف بان جاز ان يكون مكلف جاهلا به
وبما يؤدي مؤداه يلزم ان يكون هذا التكليف الواصلي الى آخره بالفعل العام قبيحا لكونه بالنسبة الى هذا المكلف
من قبيل تكليف الغافل تكليفا يستحق بتركه امتثاله العقاب بدون ان يتوقف على ان يعلم ما في وسعه العلم
به من جهاته المتلقاة من الشارع وذلك قبيح جزما وان كان هذا المكلف متمكنا من العلم به ولا يمتنع على الحكمة بعلم
بعضهم به واستعلام جاهليهم من عالميهم فان الجاهلين ان كانوا عالمين بوجوب الاستعلام يلزم ان يكونوا
عالمين بما يؤدي مؤدى هذا الوجوب والمفروض انهم جاهلون به هذا خلف وان لم يكونوا عالمين به فلهم
ان يتركوا الاستعلام فيلزم ان يكونوا مكلفين به بدون ازاحة عللهم وعدم اتمام الحجة عليهم ويلزم ايضا
ان يكون جميع التكاليف الواصلية بالفعل المجهولة عند بعض المكلفين بها قبيحا لكونه كل منها تكليفا بما هو مجهول
عند بعضهم مع جهل هذا البعض بوجوب بذل الوسع في طلب العلم به وفي توصيف التكاليف الواصلية بالفعل بالمجهولة
عند بعض المكلفين اشعار بان التكليف المعلوم عند جميع المكلفين بدون حاجة الى السؤال عنه انما هو هذا الوجوب
وما يؤدي مؤداه وان ما سواه من التكاليف لا يعلم احد الا من حفظة الله تعالى بالعلم به من الانبياء والاوصياء
وان من سواهم جاهلون به ولا يزول جهلهم به الا بسؤالهم عنه وفي هذا مع صحته نظر فان قلت نحن نعلم قطعا ان من

التكاليف ما يكون معلوماً لكل متدين كوجوب الصلوات اليومية وصوم شهر رمضان ونحو ذلك من ضروريات
الدين فان العلم بها لا ينفك عن صدق بدين الاسلام فالصواب ان يحمل قوله المجهولة عند بعض المكلفين بيانا لصفة
مبيّنة ليكون اشارة الى ان التكليف الجائز على الحكيم تعالى حين جهل بعض المكلفين بهذا الوجوب وبما يؤدي مؤداه
انما هو التكليف الواصلي بالعقل المعلوم عند جميع المكلفين به لكن التصديق بدين الاسلام مما يؤدي مؤدى هذا
الوجوب وعلى تقدير جهل المكلفين بهذا الوجوب وبما يؤدي مؤداه امتنع ان يحصل لهم العلم بشيء منهما على ان ما يكون
معلوما لكل متدين بها يلزم ان يكون معلوماً لكل مكلف لان المكلف شامل لكل عاقل بلغ سن التكليف سواء كان
متدينا بدين الاسلام ام جاحدا كما اشير اليه ثم هذان اللازمان باطلان لانا نعلم ان ليس شيء منهما متحققا الا مع
انتفاء التمكن من العلم به ويظهر بذلك انه يجب عليه تعالى اعلام هذا الوجوب بالنسبة الى كل مكلف ولعل نصب
شواهد ربوبيته تعالى في الآفاق والانفس كاف في هذا الاعلام فان كل مكلف يعلم بها ان لو ربا وان لهذا الرب رضا
وسخطا وان له في الارض حججا عالمين بهما بالوحي او بالتحديث او مبينهما ويعلم بذلك انه لا يجوز للناس ان
يقيموا على الجهالة وانه يجب عليهم ان يسألوهم عن كل ما اشكل عليهم كما يستفاد ذلك من ثاني اول كتاب الحجة
من الكافي ولا يبعد ان يستفاد ذلك ايضا مما روي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال ان الله عز وجل احتج على الناس بما
آتاهم وعرفهم فان المراد بالايتاء اعطاء ما يتم به حجته تعالى عليهم ويصح به تكليفه اياهم وبالتعريف اعلام
الضروريات التي يستقل العقل بمعرفتها بارسال الرسل وانزال الكتب ونصب الاوصياء . قدس سره باعطاء العقل والتي لا يستقل العقول بمعرفتها
ولم يعلم وجوب النظر قال ـــــ بعض الفضلاء فيه نظر فان وجوب الاعلام اتفاقي والنزاع في لزوم التصديق
بوجوب النظر انتهى وفيه ان المراد بالاعلام هو الاخبار المفيد للعلم فانه ما تنازع به العلة والعذر المحض
الاخبار فان اريد بالتصديق الاذعان الجازم فلا شك انه مترتب على الاعلام ولازم له وان علم العبيد بعدم نظر
البعض كاف في كون تكليفه العام المتوجه الى عامة العبيد قبيحا وان علم ان اكثرهم ينظرون فيه ويعلمون بانه
وبانهم مكلفون به ... المفروض ان هذه الاوامر اوامر واصلية بالعقل اي يستحق المكلفون بها بترك امتثالها
العقاب بدون توقف على شرط وصول جميع حججها اليهم او على شرط وصول ما في وسعهم من حججها اليهم فلا بد ان
يكون مع انتفاء علة جميعهم حتى لو كان بعضهم غير مزاح العلة كان هذا التكليف العام المتوجه الى عامتهم قبيحا

فان كان

وان كان متحد باعتبار دخول هذا البعض فيهم قوله قدس سره وكان المأمور بها حال الصدور بقصد الامتثال المراد ان

علم السيد بعدم نظر البعض كاف في كون المأمور بها حال الصدور بقصد الامتثال وذلك لان صدوره بقصد

الامتثال عبارة عن صدوره من جماعة المكلفين به بهذا القصد مع فرض علم الامر بان بعضهم لا ينظر في ذلك الكتاب

يكون ذلك مستحيلا جزما قوله قدس سره وذلك يعلم من هذا آه ذلك اشارة الى كون هذا الوجوب ايجابا يؤدي

مؤداه معلوما عند كل مكلف قوله قدس سره كما يفهم مما قيل قيل للمنتهى في شرح المختصر في بحث الفهم شرط

التكليف وايضا لو صح اي التكليف بدون فهم المكلف به لصح تكليف البهائم اذ لا مانع يتصور في البهيمة الا عدم الفهم

وقال المحشي الشيرازي هنا تم بل المانع عدم اصل الفهم او عدم استعداد الفهم لا فهم المكلف به كما انه في

في اشتراط اصل الفهم واستعداده قوله قدس سره وهو عطف على كل عقله والضمير للخطاب قوله قدس سره

نحو جمعين كون تكليفه حين كونه رضيعا صحيحا بل لا يبعد ان يدعى انه لم يتحقق فيه حقيقة التكليف فان للتكليف

شروطا يتوقف عليه تحقق ماهيته بحيث لولاه لامتنع تحققه وشروطا يتوقف عليه صحته ولزومه على المكلف

بحيث لولاه لم يصح ولم يلزم للمكلف الامتثال ومن الاول كون المكلف ممن يفهم التكليف حين التكليف

فامر الرضيع والمجنون كالبهائم والجمادات ليس تكليفا اصلا لا انه تكليف فاقد لشرط الصحة ومن الثاني

كون المكلف مصدقا بوجوب الامتثال اذ لولاه لم يلزمه الامتثال وان كان ماهية التكليف متحققة

قوله قدس سره مما يعلم المنصف انه لا اثر له ذلك لان الامتثال لا يتأتى عادة من البالغ العاقل ايضا بشرط

كونه جاهلا وللصبي كونه جاهلا هو الفرق بينهما بان الرضيع لا يفهم التكليف بخلاف البالغ العاقل انما يفيد كون

ماهية التكليف متحققة في الثاني دون الاول ولا يفيد صحته في شيء منهما وهو المقصود هنا قوله قدس سره في الحاشية

في بحث الحسن والقبح العقليين قال الشارح فيه ولو سلم ان النظر يتوقف على وجوبه فنقول الايجب حتى انظر واعلم

ثبت الشرع غير صحيح فان الوجوب عندنا ثابت بالشرع نظر او لم ينظر ثبت الشرع او لم يثبت لان تحقق

الوجوب لا يتوقف على العلم به والا لزم الدور وليس ذلك من تكليف الغافل في شيء فانه يفهم التكليف

وان لم يصدق به وقال المحشي الشيرازي ان العلم بكونه مكلفا لما يلزم ويرد قوله اذا كان مكلفا والغرض ان كونه

مكلفا يتوقف على العلم بانه مكلف فيتوقف كل منه العلم والمعلوم على الاخر فالتحقق وهو دور فقال قدس سره في التمحيص

مسئلة

في باب البيان والتعريف ولزوم الجزء ارادوا بالدور شبه الدور في الاستحالة لان العلم لا يتوقف على المعلوم بل هو تابع
له ما ستدل الهم هذا سخيف لان عدم توقف الوجوب على العلم به لا ينافي توقفه على مقتضى العلم به كالبيان والتعريف
والنظر ونحو ذلك ليهلك من هلك عن بينة ولم يحصر احتجاجه تعالى على اهل النار انتهى . قدس سره ويجي ما
فيه ضمير فيه لما في قبله يعني يجي في الحاشية الثانية في ذيل تحقيق المقام والاصل في هذه الاصول الخطاب
عند تحقيق اول الواجبات ما يدل على ان ازاحة العلة موقوفة على التصديق بالمكلف به وانه يجب على الله تعالى صرف
دواعي المكلفين الى النظر المفضي الى معرفته تعالى وتصديق رسوله في رسالته وفي جميع ما جاء به من الاحكام
قدس سره لا يقال لو كان علم الامر الخ هنا ناظر الى ما مر من قوله الا ترى ان السيد اذا امر الخ وقوله وكذا الكلام في
احالته ناظر الى ما مر من قوله لو كان المامور بها محال الصدور الخ وتقريب الاعتراض ح ان يقال لو كان علم الامر بانتفاء
نظر البعض حين ترك اعلام وجوب النظر محيلا لصدور الواجبات الواصلية بالفعل المجهولة بقصد الامتثال
كان محيلا لصدور الواجبات الواقعية المجهولة بقصد الامتثال لكان ~~محيلا لصدور الواجبات الواقعية~~
~~المجهولة بقصد الامتثال~~ ولو كان كذلك لكان علمه بانتفاء وصوله الى الحق فيها مع النظر وبذل الجهد محيلا
لصدورها بقصد الامتثال والملزوم ظاهر لانه ثم لوكه خلاف فمعلوما مبني على انه تعالى قد فعله فانه امر عباده
بالواجبات الواقعية المجهولة مع علمه بانتفاء وصول اكثر المامورين الى الحق فيها مع النظر وبذل الجهد فلو كان
علمه هذا سببا لقبح تكليفه اياهم بها او لاستحالة صدورها منهم بقصد الامتثال لم يفعله . قدس سره والجواب
بمنع نفي التالي الخ اي التالي في الشرطية الثانية وهو كون علم الامر بانتفاء وصول بعض المامورين الى الحق
في الواجبات الواقعية مع النظر وبذل الجهد مقبحا للامر بها ومحيلا لصدورها عنه بقصد الامتثال فان
المعترض ادعى ان ذلك منتف لكون خلافه معلوما وحاصل الجواب انا لا نسلم انتفاء ذلك لجواز ان يكون
امره تعالى بالواجبات الواقعية المجهولة امرا ببذل الجهد في طلبها والعمل بما استقر عليه الرأي لا امرا بالوصول اليها والعمل
بها مع علمه بانتفاء وصول بعضهم الى الحق فيها فان ذلك مقبح لهذا الامر ومحيل لصدور المامور به بقصد الامتثال جزما
وحاصل ما قال المعترض في محصله ان هذا الجواب ان هذا مبني على ان ما تعلق به الظن الحاصل بالنظر وبذل
الجهد فهو حكم الله تعالى الواقعي الذي تعلق به الامر وذلك قول بالتصويب ومعلوم بطلانه لكل احد حتى للمصوبة

ايضا

ايضا لاستلزام تعلق العلم والظن بشيء واحد وهذا مبني على ان المصوبة لم يلحظوا الفرق بين الحكم الشرعي الواقعي
والحكم الشرعي الواصلي ومن لحظ الفرق بينهما يرجع عن القول بالتصويب ويقول ان متعلق العلم هو الحكم الواصلي
ومتعلق الظن هو الحكم الواقعي والعلم بالحكم الواصلي يقوم مقام العلم بالحكم الواقعي اذا لم يتيسر الوصول اليه وقال بعض
الفضلاء اقول الجواب عنه ان التعالي متقيد بالتكليف بالواجب الواقعي ليس تكليفه مطلقا بل هو مكلف
بشرط الوصول فاذا لم يمكن الوصول قام العمل بمقتضى الحكم الواصلي مقامه كوجوب الوضوء عند حضور وقت الصلوة
فانه واجب بشرط التمكن فاذا لم يتيسر قام التيمم مقامه ولا اصالة في الوجوب بمعنى انه لو تيسر تعين العمل به دون
التيمم ومثل هذا الواجب الواقعي فالتكليف المطلق انما يتعلق بطلبه وبذل الجهد في تحصيله فان وجد فلا
حرج في تركه كوجوب طلب الماء عند وقت الصلوة على النحو المقرر شرعا واما نفسه فهو واجب بشرط الوصول
لا مطلقا ولا يلزم التصويب وانما يلزم لو قلنا بانه ليس لله تعالى حكم اصلي بمعنى انه لو علم تعين العمل به ولم يجز العمل
بغيره بل الحكم ما وصل الينا اما بالظن او بغيره كما يقوله المصوبة ولا يجعلون لشيء من الاحكام المظنونة اصالة
بهذا المعنى ويجوزون العمل بكل منها وجوبا للاشتراك يقال في الوضوء والتيمم ليس الواجب الاصلي المتعين
به العمل لو وجدنا الماء في الطهارة الوضوء بل الواجب هو الطهارة باحد فرديه من الماء والتراب ولو مع وجود
الماء واما اذا قلنا بان لله تعالى حكما واقعيا هو الاصل بالمعنى المذكور وقيام الحكم الواصلي مقامه كقيام التيمم
مقام الوضوء عند عدم التمكن من الوضوء فلا انتهى وهذا انما يتم على طريقة من لحظ الفرق بين الحكم الواقعي
والواصلي ومن الاخباريين وتتميم على طريقة المجتهدين بعد تلخيص الفرق موقوف على جواز اتباع الظن في الفتوى
والعمل بل على وجوبه وسيظهر انه محظور شرعا قدس سره الشرطية الثانية ممنوعة اه وقد يمكن منع الشرطية
الاولى ايضا بان يقال لا يلزم من مقدمها وهو كون علم الامر باستفاء نظر المحقق مين ترك اعلام وجوب النظر مقتضيا
لامره بالواجبات الواصلية بالفعل المجهولة ان يكون علم الامر به مقتضيا الامر بالواجبات الواقعية المجهولة
ايضا فان من لم ينظر في الواجبات الواصلية بالفعل معاقب على تركها بدون انتزاع ملتزم بخلاف من لم ينظر
في الواجبات الواقعية فان عقابه على تركها يتوقف على ان ينظر فيها ويصل اليه بجميع جهاتها فاذا لم يصل اليه بجميع جهاتها
وتركها لا سهوا لا يستحق بتركها العقاب لانه لا يتعلق الامر بالواجبات الواقعية المجهولة على هذا التقدير مبني على

كونه عبثاً بالنسبة الى من لم ينظر فيهما الا على كون من لم ينظر فيهما غير منافٍ للعدل لانا نقول يكفي في دفع قبح

تطاول الباقين فيهما وعلمهم بهما تلك عقاب من لم ينظر في الواجبات الواقعية على تركها وان توقف على ان ينظر فيهما

ويصل اليه جميع جهاتها لكون المفروض في مقدم الشرطية ان نظر فيهما واجب عليه وجوباً واصليا بالفعل اى وجوبا

يستحق بتركه العقاب بدون توقف على وصول جميع جهاته اليه وكالفعل وصول ما في وسعه من جهاتها اليه وان صح

اوجبه ترك اعلامه بوجهٍ بر مليين معلوم عدم صدوره منه بدون الاعلام بمعنى انهم معاقب على ترك النظر فيهما

بل على تركها بعد انتزاع علته قدس سره وانه لنا اللازم كون انتفاء الخ يعني لا يلزم من مقدم الشرطية

الثانية وهو كون علم الامر بانتفاء نظر البعض عين ترك اعلام وجوب النظر مقتضيا لامره بالواجبات الواقعية

المجهولة الا كون علمه بانتفاء وصول البعض الى الحق مع النظر وبذل الجهد مقتضيا لامره بالاحكام الفقهية الواقعية بالفعل

مطلقا لجواز ان لا يكون مقتضيا للاحكام الفقهية الواقعية التي يصل اليها بعض المأمورين ويكون الامر خطابا

واصلا شاملا لهم ولغيرهم حسن الا من المفهوم من قوله فالمعلوم خلافه انه لا يليم في هذه الصورة لاني

الاوليين وقال بعض الفضلاء هذا كلام بين الفساد فان وصول بعض المأمورين انما ينفع في عدم كون الخطاب عبثا

لا فايدة له اصلا واما في قبح تكليف غيره ممن لا يصل اليه فلا اثر له في ذلك بديهة الا يرى ان السيد اذا امر

عبيده بخطاب واصل عام خفي حتى سمعه بعض منهم دون الاخرين ولم يبلغ السامع غير السامعين لم يكن له عليهم

حجة في عدم امتثالهم بالمأمور به انتهى وفيه ان تاثير الخطاب فيمن وصل الى الحكم الواقعي من جملة المخاطبين

وعدم كونه عبثا لا فايدة له كاف في نفي قبح الخطاب العام ولا يضر بذلك عدم تاثيره فيمن لا يصل اليه

نعم لم يكن للامر بسبب هذا الخطاب العام عليه حجة في عدم امتثاله بالمأمور به ويكون عقابه على عدم الامتثال

قبيحا قدس سره وكذا التكليف بما يستحيل الخ هذا ناظر الى قول المعترض وكذا الكلام في اصالة الخ وتقريره

انه لا يلزم مما ذكرنا من كون علم الامر بانتفاء نظر البعض حين ترك الاعلام وجوب النظر محيلا لصدور المأمور به

بقصد الامتثال مطلقا الا كون علمه بانتفاء وصول البعض الى الحق مع النظر وبذل الجهد محيلا لصدور الاحكام

الفقهية الواصلية بالفعل مطلقا ولصدور الاحكام الفقهية الواقعية التي لا يصل اليها احد من المأمورين

بقصد الامتثال ولا يلزم منه ان يكون محيلا لصدور الاحكام الفقهية الواقعية التي يصل اليها من المأمورين

ولامره بالاحكام الفقهية الواقعية التي لا يصل اليها احد من المأمورين ولا يلزم منه ان يكون مقتضيا لامره بالاحكام الفقهية الواقعية مطلقا

ويكون

ويكون الامر خطابا واحدا شاملا لهم ولغيرهم بقصد الامتثال وحسن الامر انما يسلم في هذه الصورة دون
الاوليين وقال بعض الفضلاء هنا ايضا فاسد فان التكليف المطلق بامر يستحيل صدوره بقصد الامتثال مما
لا يخفى قبحه على عاقل انتهى ومعنيه ان امكان صدوره للمكلف به بقصد الامتثال لغوى لا يصل اليه كما ظهر في الاعراب ح
• قولنا ولا يلزم منه ان يكون عبثا الخ فتدبر وتفطن انظر لعلم اللمر الخ قال بعض الفضلاء لا تنافر بان صدور الفعل امتثالا
مع علمه به ونكتة عليه وان كان ممتنعا امتثالا لانتفاء علمه تعالى بالحال الفرد وغيران النناظر متحقق بحسن كون المكلف به صادرا
من بعض المامورين امتثالا في الصورتين اوهو الرافع لقبح الخطاب العام ولا يتوقف تحققه على ان يكون عدم
صدوره ممن لم يسدد عنه في الصورتين على نحو واحد اذ لا دخل لذلك في دفع القبح المذكور ف فتدبر منه
على طبق ما ذكروا في تفسير الخ لعل في ادراج كما في الاية اشارة الى ان العقول مستقلة في الحكم بقبح العذاب قبل
بعث الرسول اى لم يكن من شاننا ان نفعل شيئا بمقتضى العقول فتدبر منه لنا هو معلوم جميع الواجبات
الخ فقد يتحقق نعلم قطعا انه قد يحصل لنا العلم بجواز فعل او ترك جوازا شرعيا واصليا بالفعل بخطاب من
الشارع جامع لشروط العمل والعلى جوازه من غير ان يخطر ببالنا شيء من الواجبات والمحظورات فضلا عن ان
يحصل لنا علم بجميعها والجواب ان العلم بجواز فعل جوازا واصليا بالفعل مثلا انما يحصل من العلم بسلب جميع
جزئيات المحظور منه وحيث لم يكن هذا العلم ضروريا ولا هذه الجزئيات متناهية فلا بد لنا من تحصيل
عنوانات جامعة لجميع هذه الجزئيات مميزة لها عما عداها ككونها ما نهى عنه الشارع وكونها ما يستحق المكلف بفعلها
العقاب وكونها ما ورد فيها خطاب جامع لشروط العمل دال على عدم جوازها وغير ذلك من العنوانات فاذا
كان خطاب الشارع دالا على سلب عنوان من هذه العنوانات عن فعل بان يقول هذا الفعل جائز ولم يكن به باس
او انه مامور به او لم يكن منهيا عنه نعلم بجوازه اذ نعلم به ان جميع جزئيات المحظور مسلوب منه وكذا اذا دل خطاب
على سلب عنوان من عنوانات الوجوب عن فعل نعلم به جواز تركه وهذه العنوانات انما يعلم باصول الفقه
فان المقصود الاصلي في جميع مباحثه في الامر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين والناسخ والمنسوخ
وغير ذلك تشخيص انا نكلف من الاحكام الخمسة وكل من هذه الاثار عنوان لجميع جزئيات ما هو عنوان له وعيرله
مانع عداه وبه يتبين كل من هذه الاحكام من الخطابات الواردة من الشارع ويرشدك اليه ما قال المص في تعريف

وصول دليل التكليف بحكم الواقعي كاف في رفع
قبح التكليف العام ولا يعتبر ... استحالة صدوره
بقصد الامتثال ممن م

هذا العلم من اجزاء العلم فيما تقتضيه ادلة الفقه من ايجاب وندب واباحة وغير ذلك على وجه الاجمال الذي يحتاج الى توضيح
و تفسير وهما موقوفان على العلم الذي تدريجي لانه توقفهما على العلم بقواعد كلية اذ يكفي في العلم بها بل في العلم
بجميع المسائل الفرعية ان يكون قاعدة واحدة من قواعدها معلومة هي ان العمل بالمظنون واجب اذ يحصل لنا ح
قياس قطعي المقدمتين والنتيجة هكذا هذا مظنون وكل مظنون يجب العمل به وان كانت القواعد الكلية
المحققة للصغرى مظنونة وفيه ان هذه المسئلة يستحيل ان يصير معلومة لنا فانها الايات والروايات الناهية
على النهي عن اتباع الظن فهذا كان [illegible] يكفي في الاستغناء عن تعلم الواجبات ان يكون قاعدة واحدة
من قواعد اصول الفقه معلومة هي ان يعمل بما خطر بباله كل مكلف فهو بحيث لو عمل به لسقط عنه جميع ما وجب عليه
الا ان يموت وقال بعض الفضلاء [illegible] ذلك مستند بجواز حصوله بالاستفتاء وايضا هذا الدليل يدل على وجوب
العلم باصول الفقه على كل مكلف وجوبا شرعيا عينيا وهو يوجب تفسيق العوام والقول بانه يجب عليهم ايضا
العلم بجواز الاستفتاء اذ ان العمل بقول المفتي هل يحصل به براءة ذمته ويرتفع به احتمال استحقاق العقاب وهذه
مسئلة من مسائل اصول الفقه لا يجدي في المقام فان مقصود المص هنا ان الحاجة الى علم اصول الفقه
بالجملة اذ هو مقتضى المقام لا الى جميع مسئلة من مسائله على ان المص لا يرى المستفتي فقيها فيما استفتى ولا عالما به انتهى
وفيه ان الاستفتاء لا يغني بتعلم جزئيات غير متناهية فلابد من تعلم قواعد كلية تشملها وايضا تفسيق كل العوام
غير لازم فان العلم الاجمالي يغني فيهم الخطابات من مسائل اصول الفقه بالجملة لاكثرهم بادنى تتبع كما لهم بقواعد بما يحتاج اليه
المنطق ومسائله ولذا نريهم من في زمن النبي والائمة عليهم السلام من حفظ انهم فقاهتهم من الاحكام وغيرها بدون
رجوع الى الكتب المصنفة فيهم انما الغرض من تدوينه تفصيل مجملاته وتبيين مبهماته وضبط انتشاره في الابواب والفصول
ليسهل تنبيه على وجه التفصيل وتفسيق بعضهم لتقصيرهم عن هذا القدر من التتبع غير مضر بالمقام كتفسيق من عرف
قواعده ولم يعمل بها وكذا لا يضر عدم كون المستفتي فقيها عند المص لما سيذكره المحشي في ذيل قول المص ونبين ايضا ما عندنا
في صفة المفتي والمستفتي من ان الفقيه المفتي عند الامامية منحصر فيمن امر الله تعالى الناس بسؤالهم عما لا يعلمون فالفقيه عندهم عما لا يعلمون بقوله فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والمستفتي المامور بسؤالهم
منحصر في النبي والامام وساير الناس مستفتون منهم ولا يصيرون بفتواهم فقهاء [illegible] منهم الفتوى انما يصيرون به متفقهون
ينبغي لهم تقليدنا وبهم على المشي ولها المغرفة وتدقيق ان ظاهر ما ذكره المص في الفصل الثلثين من قوله واجري مجرى ذلك الفقهاء

طلب

طلب الفقه لا يوجد الا من فروض الكفايات لا انه يجوز تقليد العلماء والرجوع اليهم ومن لم يجوز ذلك جعله من فروض
الاعيان لم يجعله من فروض الكفايات فما ذكره في الفصل السابع والثامن من قوله والذي نذهب اليه انه يجوز للعامي الذي
لا يقدر على البحث والتفتيش تقليد العالم انتهى يدل على ان تعلم اصول الفقه واجب كفائي لا عيني فحمل دليله على الوجوب العيني
مخالف لمذهبه ومقصوده وفيه ان ما سيجيء ملحوظ فيه واما القياس والاجتهاد فانهما ليسا بدليلين بل محظور
استعمالهما دال على انه ليس مراده بالعالم هنا المجتهد وبتقليده العمل بظنه بل مراده بالعالم الذي يظنه العامي عالما
بقرينة تقييد العامي بالذي لا يقدر على البحث لان الفقه المعلوم عنده منحصر في الامام وقوله حجة قطعية ان صدر عن اعتقاد ولا
تقية فيجب على العامي القادر على البحث ابتغاء قوله والعمل بخبر الظني بعلم انه جميل بكونه عدلا اماميا محترزا عن الفتوى
بالقياس والاجتهاد ناقلا لفتوى الامام ع ضابطا للرواية مراعيا للاحتياط في نقل وقائعه وحكايته فيجب على
العامي المذكور العمل بما نقله فمحصل كلامه ان طلب الفقه بالذهاب الى دار العلم والسؤال عن الامام او تتبع ما روي عن الائمة
على الشروط المقررة لحفظها وتعليمها وتبليغها لطائفة وكافة ثم نقلها الى العوام العاجزين عن البحث ليعملوا به واجب
كفائي لا عيني موافقا لقوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون ولا يفهم من ذلك ان تعلم من اصول الفقه واجب عيني
او كفائي اصلا ثم نقول هذا الدليل على ما صرح به المحشي قدس سره لا يدل على ان النظر في جميع قواعد اصول الفقه المذكورة
في الكتب المصنفة فيه بالاستدلال عليها ودفع الاشكالات عنها واستنباط كل الاحكام او اكثرها هنا واجب عيني
على جميع المكلفين حتى يقال ان ذلك ليس في وسع الكل فيلزم الحرج في الدين وتضييق العام بل المراد ان تتبع قدر من
من مسائله الذي يعلم به جواز ما صدر عنه من الافعال والتروك واجب عيني وهذا القدر لا يستقل العقل بمعرفته وقد
يعرف من الايات والروايات وقد يعرف بالسؤال عن المتبحرين لها وقد يعرف من النظر في الكتب المصنفة فيه
مثلا اكثر العوام من اهل القبلة يعرفون ان الامر يدل بظاهره على وجوب المامور به ولذا استند الاصوليون
في اثباته بان العقلاء يذمون العبد اذا خالف امر سيده وان ذلك مبني على علمهم وعلم العبد بان الامر يقتضي الايجاب فاذا
عرف العامي العاقل ذلك بعقله عرف ان اقيموا الصلوة يدل ظاهرا على وجوب الصلوة ثم عرف مجملا ان جميع اقسام المحظور مسلوب
عنها فيجزم بان فعلها جائز واصلي بالفعل وتركها ليس جائزا واصليا بالفعل وهكذا اذا عرف ان ظاهر النهي الحظر عرف

ان لا تزيد يدل ظاهرا على خطر الزنا بعرف بيران جميع اقسام الواجب مسلوب عنه فيجزم بان تركها جائز واصلي بالفعل

وفعلها ليس جائزا واصليا بالفعل فيه او ليس هذا ن العلمان الا ضروريين اي اشارة الى سلب معلومات

هذين العلمين عما يصدر عن المكلف بدون احتياج الى قواعد اصول الفقه موقوف على اجتماع شرطين الاول كون

هذين العلمين ضروريين الثاني كون معلوماتها منحصرة في جزئيات متناهية اذ يمكن سلب جزئياتها

على التفصيل عما يصدر عن المكلف بدون رجوع الى قواعد اصول الفقه و لما كان كلا الشرطين مفقودا هنا احتاج

الى قواعد اصول الفقه لاكتساب عنوانين يشتمل كل منهما جميع جزئيات ما هو عنوان له ويكون سلبه عما يصدر

من المكلف متضمنا لسلب جميع جزئياته عنه قوله قدس سره عن الاحكام الشرعية الواصلية اذا قيد الحكم بالواصلي

يراد به ما يكون واصليا ومعلومة سواء كان واقعية ايضا معلومة ام لا واذا قيد بالواقعي يراد به ما يكون واقعية

معلومة لا ما يشمل ما يكون واقعيا في نفس الامر وان لم يكن واقعيته معلومة ثم المراد بالشرعية الاحكام الشرعية

الفرعية الواصلية ولما ترك ذكر الفرعية لظهوره بقرينة المقام فانه يفهم ما سيجيء من قوله لان بعض الواجبات

والمحظورات الخ انما هو ذلك ما لا يبتني على قواعد اصول الفقه من الاحكام الشرعية الفرعية لا اندرج ما لا يبتني

عليه من الاحكام الشرعية مطلقا فلا ينتقض ندرته بكثرة مسائل علم الكلام التي موضوعاتها التصديق ومحمولاتها

للوجوب من الاحكام الشرعية قوله قدس سره وانما جعل العلة الخ ضمير جعله لما يفهم في المقام من كون الشرعية

كلها مبنية عليه اي انما جعل ابتناء جميع اقسام الاحكام الشرعية الواصلية على علم اصول الفقه علة لشدة الاهتمام به

مع ان العلة للامر انما هو ابتناء الواجبات والمحظورات الشرعية الواصلية عليه اذ هو المفيد لوجوب تعلمه شرعا

وجوبا واصليا وواقعيا لا ابتناء المكروهات والمندوبات عليه وقال بعض الفضلاء لا يخفى انه يدل على ان ابتناء والمباحات ح

المندوبات والمكروهات بل المباحات ايضا على علم اصول الفقه لا يكون سببا لشدة الاهتمام عليه لا نفسها

فهو كما ترى كيف ولو تم ما ذكره لكان تقسيم الحكم الى الخمسة مبتنيا بل يكفي تقسيمها الى الواجب والمحظور وغيرهما

والحق في بيان الحاجة حمل الوجوب المفهوم من قوله لا بد من شدة الاهتمام به على الاعم من الوجوب الشرعي

كما يوضحه قوله وهذه منزلة يرغب اهل الفضل عنها فيكون الاحتياج الى جميع اجزاء اصول الفقه بالذات

لا بانضمام الامر الى قوله ولا يتم العمل بشيء منها فانه شاهد صدق لما ذكرنا انتهى وفيه اولا ان الظاهر من

مشدة

شدة الاهتمام هو الوجوب الشرعي ولو كان المقتضي الوجوب العام على ما توهم لكفى ان يقول لما لابد من الاهتمام به و
ثانيا ان المقتضي في المقام بيان الاحتياج اليه والوجوب الشرعي ادل عليه لاشتمال تركه على استحقاق العقاب والذم جميعا
ولا يتوهم عدم كون هذه المندوبات والمكروهات والمباحات عليه سببا لشدة الاهتمام بها ان كان تمييز ما هو
سبب لشدة الاهتمام به ممتنعا عادة بدون تمييزها كما قوله وليتم العلم بشيء منها من دون احكام اصولها فلا يدل
الا على كون استعلام المندوبات والمكروهات والمباحات مبنيا عليها ولا يدل على كونها سببا لشدة الاهتمام بها
ثم قوله قدس سره لان العلم بجامع التمييز لا يمكن عادة اي مبني على ان العلم بوجوب فعل لا ينفك عادة عن تصور
جميع جزئيات المحرمات والمكروهات والمندوبات والمباحات مجملا بعنوانات شاملة لها وبانها باسرها مسلوب عن هذا
الفعل بعنوان هذا الفعل ليس من جزئيات شيء منها وكذا العلم باتصاف فعل بغير الوجوب من الاحكام منفردا
ومشتركا بين اثنين منها او ثلثة او اربعة لا ينفك عادة من العلم بسلب اتصافه بما يقابلها وهذا ضروري
ومنعه مكابرة ، قدس سره لان بعض الواجبات والمحظورات اي مراده بهذا البعض ما هو نحو وجوب بذل الوسع
في طلب العلم بالاحكام الشرعية الفرعية ولو باستجماع شرايط الاستفتاء ثم الاستفتاء ليعلم براءة ذمته
في فعله وتركه وحظر هدم البيت للذكورين فان كلا منهما حكم شرعي فرعي معلوم اما بعلم الكلام لكونه من ضروريات
دين الاسلام كما مر واما باتفاق العامة والخاصة عليه كما مر ايضا ولا ينافي ذلك كون الشريعة عبارة عن الاحكام
الشرعية الفرعية وكون المعلوم بعلم الكلام الاحكام الشرعية الاصلية اذ ليس المراد ان ذلك من المسايل المثبتة في
الكلام بل انه من لوازم التصديق بما مر والتدين بها كوجوب الصلوة والزكوة وغيرهما من ضروريات
الدين كالفروع المثبتة بالاجماع بناء على كون مسئلة حجيته من مسايل اصول الدين كما ذهب اليه المصنف في ذيل
قوله لان الاجماع عندنا اي لا يتوقف ما يعلم ضرورة من الدين هو الحكم الواقعي والمراد بالجميع جميع الاحكام الواصلية
بالفعل لانا نقول قد مر ان الحكم الواقعي المعلوم عين الحكم الواصلي بالفعل وبه يظهر جواب ما قاله بعض الفضلاء من
ان المعلوم بعلم الكلام لا يكون الا ما هو واجب وافتى والمحظور وافتى وكلام المصنف هنا في الاحكام الواصلية ش
قدس سره بدونه ان يعلم انه لا يستحق العقاب عليه ضرورة انه لا يستحق لفاعل بفعل وضمير عليه للفعل قوله قدس سره
والرغبة عن هذه المنزلة اي يعني ان خساسة منزلة الحكاية والتقليد انما هي بكون كل من الحاكي والمقلد تاركا

مسئلة

لما وجب عليه وجوباً واقعياً وواصلياً بالفعل وكان وجوبه من ضروريات الدين بل من ضروريات التكليف
قوله قدس سره وهذا الدليل يدل على وجوب العلم الخ اى يدل على وجوب العلم بكل واحد من مسائلها متى يكون
المسائل الفرعية المستنبطة منها معلومة وقال بعض الفضلاء الدلالة ممنوعة اذ يكفى فى كون الاحكام الفرعية
معلومة كونه مسئلة من مسائل الاصول معلومة هى ان العمل بالمظنون واجب فيحصل لنا قياس قطعى المقدمتين
والنتيجة هكذا هذا مظنون وكل مظنون فهو واجب العمل انتهى وقد عرفت ما فيه قوله قدس سره هذا خلط
بين الاحكام الاصولية الخ فمن قال باشتراط القطع فى هذه المسائل اراد به القطع بالحكم الواصلى ومن قال بجواز
الاكتفاء بالظن فيها اراد به الظن بالحكم الواقعى وهذا مبنى على ان محمولات مسائل اصول الفقه نفس الاحكام
الشرعية كما فى قولهم المأمور به واجب وح يكون كل من الواقعى والواصلى وصفا للاحكام والضمير فى بينهما للاحكام
الواصلية والواقعية قوله قدس سره سواء كان ضمير كان لعمل المكلف وقوله بدليل متعلق بثابت قوله قدس سره
غير مقطوع به وغير داخل الخ اما الاول فلجواز التأويل والتخصيص فى الظاهر واما الثانى فلان مسائل اصول
الفقه لا بد ان تكون مقطوعا بها قوله قدس سره دل على ان هو صفة لخبر وخبر كان قوله معلوما قوله قدس سره
ولا ينافى ذلك ان يفيد الخ تفصيل ذلك ان غاية ما يستفاد من الخبر الواحد عند اكثر الاصوليين الظن وحيث
كان العمل بالمظنون جايزا عندهم فى الفروع دون الاصول قالوا انه يفضى الى العلم فى الفروع دون الاصول واما
الاخباريون فليس علمهم بظاهر القرآن وبالخبر الواحد الجامع للشروط المقررة من حيث افادتها الظن بل يعملون
بها وان تعلق ظنهم بخلاف مدلولها وذلك لانه ثبت عندهم بالدليل القطعى ان العمل بها واجب فيحصل لهم قياس
قطعى المقدمتين والنتيجة هكذا هذا مدلول خبر واحد جامع لشروط العمل وكل مدلول خبر واحد كذلك يجب العمل به
فمن هذا الوجه يفيد ان العلم بالحكم الواصلى من غير فرق بين الاصول والفروع قوله قدس سره والاصوليات
محمولات الخ ذلك لان الموضوع فى مسائل اصول الفقه لا بد ان يكون من ادلة الفقه كما سيظهر من حد اصول الفقه
لقبا والمأمور به والمنهى عنه وامثالهما لم يكن دليلا فقهيا انما الدليل الفقهى الامر والنهى وغيرهما من اقسام الخطاب
ولا يدل على شئ منها الا اقتضاء الاحكام نعم ههنا قضايا يكون صدقها لازما لصدق ما هو مسئلة اصلية فان صدق
قولنا الامر يقتضى الوجوب مستلزم لصدق قولنا المأمور به واجب قوله قدس سره وح نقول هذا خلط بين اقتضاء

الواصلى

الواصلي آه اي نقول ذلك بدلا عن قولنا هذا خلط بين الاحكام الاصولية الى آخره وح يكون كل من الواصلي والوفاقي وصفا الوصية
للاقتضاء - قدس سره وعلى هذا اي على ما ذكرنا من ان عمل المكلف بمقتضى ظاهر القران واجب واصلي ثابت وجوبه
بدليل قطعي بل هو من ضروريات الدين - قدس سره على الاستدلال بظاهر القران المستدل به وهو الشافعي والمراد
بظاهر القران ظاهر قوله ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم الاية وقوله اذ لا يلزم دور اي لا يلزم في
اثبات القياس بالظاهر دور فان الظاهر انما ثبت بالاجماع لا بالقياس ثم المؤمنين في الاية يحتمل ان يكون عبارة
عن الائمة الهادين باعتبار انهم يجعلون تابعهم امنين من الخطاء والغلط في الافتاء والقضاء لكونهم معصومين
منها وسبيلهم اتباع العلم وترك اتباع الظن في الحل والافتاء على ما دلت عليه الايات والروايات وح لا دلالة فيه على حجية
الاجماع قدس سره لان جواز التمسك آه تعليل لقوله ينبغي وحاصله ان الدور غير لازم لان حجية ظاهر القران
ليست بالاجماع بل بكونه من ضروريات الدين ولو سلم فنقول انه ثابت باجماع خاص معلوم تحققه وان دنه القطع وان
لم يعلم حجية كل اجماع وغاية ما يلزم ح اثبات مطلق الاجماع بنوع خاص منه ولا دليل على بطلانه - قدس سره ولا
الاجماع المختلف آه استدل وشارح المختصر على حجية الاجماع من حيث انه اجماع بدعوى اصلية وهو دعوى الاجماع على
القطع بتخطئة المخالف بمعنى انهم اجمعوا على ان من خالف الاجماع من حيث انه اجماع فهو مخطئ قطعا وبدعوى الاجماع على
تقديمه اي تقديم الاجماع من حيث انه اجماع على القاطع بمعنى انهم اجمعوا على تقديم الاجماع اذا كان بينه وبين دليل
قاطع تعارض ويستفاد من ذلك ان الاجماع اقوى من كل قاطع وفيه ان تعارض القطعيين محال فلا بد لمن ادعى ذلك
ان يرتكب ان الاجماع دليل ظني وهو ينافي تقديمه على القاطع او يرتكب ان القاطع دليل ظني وهو خلاف الفرض
قدس سره وقوله واذا سلكنا يعني يفهم من مفهوم الشرطية في قوله واذا سلكنا آه انه لو لم يسلك في الاعتراض هذا الطريق
وتشبث بانه اثبات لاصل كلي بدليل ظني يرد عليه القياس نقضا للاحتجاج عليه بالظواهر ويستفاد من ذلك انه
يجوز اثبات حجية الاجماع وغيره من الاصول بظاهر القران ولا يرد عليه انه اثبات اصل كلي بدليل ظني فلا يجوز
اذ يجاب بان ذلك جائز ولذا اثبتوا القياس به من غير نكير ويرد على ذلك اعتراضات الاول انه يفهم منه ان
دليل عدم اشتراط القطع في الاصول تام ولا يرد عليه اعتراض وهو مناف لما نقل عنه من ان المعترض مستظهر من جانب
اشتراط القطع في الاصول وعدمه لضعف هذا الطريق الثاني انه مناف لما ذكره في جواب من استدل بالظاهر على وجوب العمل
ونبعه

بخبر الواحد ومن استدل به على المنع منه من ان الظاهر في اصول الدين لا يجري لثالث ان الظاهر ليس دليلا ظنيا اذ ليس مناط التمسك
بالظن بما هو مراد الله تعالى بل مناط التمسك بالقطع بوجوب العمل به لما مر من ان ذلك ثابت بدليل قطعي بل هو من
من ضروريات الدين قوله قدس سره في الحاشية وبرشدك استدلاله الخ الضمير البارز في برشدك لظاهر مفهوم الشرط
وفي استدلال الشارح المختصر في الاصول قوله ويؤيده استدلاله الخ قدس سره وبعد التنزل عن جميع
ذلك المراد بجميع ذلك مجموع ما ذكره بقوله لان جواز التمسك بظاهر القران الى قوله وبعد التنزل وكونه لا يثبت
بفقد الدليل على جواز التمسك بالظاهر كما فيما هنا مبني على ان الاجماع لم يكن دليلا عليه لكونه مستلزما على الدور قوله
قدس سره في الحاشية غير غافل عن هذا الايراد يعني انه متذكر له ولم يصرح به هنا اكتفاء بما سيقرره في جواب من
من استدل على المنع من العمل بخبر الواحد بقوله لا تقف وان يتبعون انه يلزم ان لا يعمل النصوص بخبر الواحد الا بدليل
قطعي ولا قاطع اذ يفهم منه ان لا تقف وان يتبعون ونحوهما من الايات المانعة من اتباع الظن ليست قاطعة عنده فا
لشق الاول من الايراد ظاهر الفساد عنده والشق الثاني وارد على قوله ولولاه لوجب الخ على نحو ما اورده للورود ومناقضته
لنفسه عبارة عن حكمه هنا بوجوب العمل بالدليل المانع عن اتباع الظن باعتبار دلالته على كونها قاطعة عنده
وحكمه في بحث خبر الواحد بانها ليست قاطعة قوله قدس سره لان العموم المستفاد من الدلائل الخ المراد بالعموم
المستفاد من الدلائل منع اتباع الظن مطلقا اي من غير ان يخصص بمسائل الاصول او الفروع او نحو ذلك وبكونه
قطعيا بالنسبة الى الدلالة كون الادلة مفيدة للقطع به والحاصل ان هذا العموم ان كان قطعيا كان يحقق
الاجماع على جواز التمسك بالظاهر وتخصيصه اياه ممتنعا لاستلزامه تعارض القطعيين وان كان ظنيا فلا يجب
العمل بالدليل المانعة على تقدير انتفاء هذا الاجماع لانها ظواهر ولم يثبت بعد جواز التمسك بها فلا يصح قوله لولاه
لوجب الخ فان قلت تعارض القطعيين لازم عليكم ايضا لان العموم المستفاد من الدليل المانعة من اتباع الظن
قطعي عندكم كما يدل عليه قولكم كما هو الحق وسنبينه وجواز التمسك بالظاهر في مسائل الاصول والفروع ايضا قطعي
عندكم كما يدل عليه قولكم انه ثابت بالدليل القطعي بل هو من ضروريات الدين ومعلوم ان الظاهر لا يفيد
الا الظن قلت الدلائل المانعة من اتباع الظن من الكثرة بحيث تفيد القطع بان اتباع الظن محظور واقعي وجواز
التمسك بالظاهر في الاصول والفروع ليس من حيث افادته الظن بمراد الله تعالى في الواقع بل من حيث كونه وجب

العمل

العمل بالظاهر من حيث انه ظاهر مع فقد المعارض ثابتا بالدليل القطعي ومنورد للدين على امر وقال بعض الفضلاء يمكن
ان يجاب عن الاعتراض باختيار الشق الاول بان يقال انها قطعية الدلالة على معنونها وهو حظر اتباع الظن ودلالتها
على حظر العمل بالظاهر ظنية لاحتمال ان يجوز العمل بها لكونها ظواهر لا لكونها مظنونة العموم فالاجماع كاشف عن ان
العمل بها لكونها ظواهر لا لكونها مظنونة العموم فلولا الاجماع لكان العمل بها لكونها مظنونة اذ لا يتحقق ح دليل على
جواز العمل بها من جهة اخرى فيكون محظورا للادلة المانعة من اتباع الظن وتسمية الاجماع مخصصا لها انما هي
بهذا الاعتبار لكن الظاهر من تتبع كلمات هذا القائل عدم هذا الفرق قوله قدس سره نختار الشق الاول ونقول
الخ يعني ان تعارض القطعيين انما يلزم لو كان العموم المستفاد من الدلائل المانعة عن اتباع الظن قطعيا وكان
الاجماع على جواز التمسك بالظاهر المفيد للظن ايضا قطعيا ومخصصا لها وههنا ليس كذلك لان الاجماع فيما نحن
فيه جعل التمسك بالظاهر من قبيل القطعيات فلم يشمله عموم الدلائل حتى يكون الاجماع مخصصا لها قوله
قدس سره او نختار الشق الثاني ونقول اولا الخ اي نختار ان الدلائل المانعة من اتباع الظن في الاصول
والفروع جميعا لا تفيد القطع بل المنع دائما تفيد الظن به لكن نقول على تقدير انتفاء هذا الاجماع وكون هذه
الدلائل الظواهر ولم يثبت بعد جواز التمسك بالظاهر يجب العمل بهذه الدلائل بمعنى ترك التمسك بشيء
منها اصلا لان لنا قياسا جامعا لشروط الانتاج مفيدا لعدم جواز التمسك بشيء منها على تقدير جواز التمسك
بشيء منها فهذا القياس يفيد حظر التمسك بها قطعا وقال بعض الاذكياء يلزم على هذا القياس انتفاء تحقق
الاجماع على جواز التمسك بالظاهر وذلك لانه لو تحقق هذا الاجماع لكان مستلزما لهذا الجواز والجواز المذكور
على هذا القياس يستلزم المحال فالاجماع يستلزم المحال وكل ما يستلزم المحال محال فالمحال غير متحقق انتهى ف فالاجماع غير متحقق
حاصله ان القائل يتكلم من قبل شارح المختصر فلا بد ان لا يكون مقتضى قياسه منافيا لما اختاره واثبات حظر
التمسك بالظاهر انما يثبت بالاجماع اذ يلزم على هذا القياس امتناع تحقق الاجماع على جواز التمسك بالظاهر بهذا القياس مناف لما اختاره من التمسك بالظاهر
وفيه انه راجع الى اول شقي الترديد الذي ذكره المحشي في اول اجوبته عنه ولم يكن جوابا اخر فانه مبني على ان
هذا القياس مفيد للقطع بحظر التمسك بالظاهر وان تخصيصه بالاجماع ممتنع لاستلزامه تعارض القطعيين
وسيجيء هناك ان ذلك مبني على خلط الحكم الواصلي بالواقعي وسيتضح قوله قدس سره بان يقال لو جاز التمسك الخ

بها

قال بعض الفضلاء اقول لا يخفى ان هنا ظواهر دالة على جواز التمسك بالنظر كالظواهر الدالة على وجوب التمسك بالكتاب والاخذ بما انزل الله والنهي عن ترك اتباع ما انزل الله ووجوب الاخذ بما اتى الرسول ونحو ذلك ليظهر للمتتبع فلو جاز التمسك بالظاهر فاما ان تتعادل الظواهر المجوزة للعمل بالظاهر والمانعة فتتساقط فيجب ترك العمل بالظاهر الا بدليل اخر او كانت القوة لاحدى الطائفتين واياما كان فيجب ترك العمل بالظاهر اما اذا كانت القوة للمانعة فلما ذكره المستدل واما اذا كانت للمجوزة فلان العمل بها يستلزم العمل بالمانعة والعمل بالمانعة يستلزم ترك العمل بالمجوزة بل ترك العمل بالظاهر مطلقا انتهى وهذا تقرير ثان لاعتراض على منع التمسك بالظاهر مبني على توهم ان الظواهر المانعة عن اتباع الظن مانعة عن العمل بالظاهر ومدفوع بما يدفع به التقرير الاول قوله قدس سره في الحاشية على الجواب عن الاستدلال الخ المراد بالجواب الجواب عن الاستدلال المذكور ما نقله عن شارح المختصر في حاشية منه سابقة على هذه الحاشية وقوله لوجب العمل بظاهر الكتاب مبني على اشتراكه مع العمل بخبر الواحد في افادة الظن وحاصل البحث ان هذا الاشتراك ليس كافيا في استلزام احدهما الاخر لان وجوب العمل بخبر الواحد لافادته الظن في الفروع وذلك انما يستلزم وجوب العمل بظاهر الكتاب فانه يفيد الظن في الاصول وقوله بارد اي بارد هو اشهر وقوله فظاهر انه ليس محلا للنزاع مبني على ان محل النزاع انما هو مسائل الفروع وان الاجماع انما انعقد على وجوب العمل بالظن فيها والاعتراض الذي اورده على الجواب المذكور قبل ذلك هو ان الاية وان دلت على النهي عن اتباع الظن مطلقا وقد عرفت اندفاعه بعدم القول بالفصل على ما اعترف به المستدل لكن لما ان يقول هذا العام مخصوص بما لا يكون قطعي المتن وذلك للاتفاق بيننا وبينكم على صحة العمل بظواهر الكتاب وانما النزاع في العمل بخبر الواحد فيمكن لهم المنع عن التعبد به بظاهر الكتاب ووجه دفعه انه مناف لقوله اقول منه لم يكتف بالظن في الاصول وذهب الخ فانه صريح في ان العمل بظواهر الكتاب ليس في خصوص مسائل الاصول متفقا عليه قوله قدس سره لانها من اقوى الظواهر كونها من اقوى الظواهر مبني على تظاهر بعضها ببعض والمقصود بذلك دفع ان يقال يجوز ان يكون ما جاز التمسك به من الظواهر ظاهر لم يكن له معارض او كان هو اقوى من معارضه فلا يلزم من جواز التمسك به جواز التمسك بكل ظاهر حتى يلزم منه جواز التمسك بالدلائل المانعة وحاصل الدفع

ان

ان هذه الدلائل من اقوى الظواهر لجواز العمل بها قوله قدس سره ولو جاز التمسك بهذه الدلائل لم يجز التمسك
الى آخره قال بعض الفضلاء ينبغي ان يقال لو جاز التمسك بالبطلان في نفسها فلم يبطل بها جواز التمسك بغيرها
والحاصل ان كل ما يكون التمسك به مستلزما لعدم جواز التمسك به فالتمسك به محال فلا نسلم انه لو جاز التمسك
بشيء من الظواهر ظاهر الا يكون جواز التمسك به مستلزما لبطلانه في نفسه ولا يلزم من جواز التمسك به
جواز التمسك بهذه الدلائل فان جواز التمسك بها مستلزم لبطلانها في نفسها وفيه انه راجع الى ثالث
اجوبة المحشي قدس سره ولم يكن جوابا آخر واما قوله فلم يبطل بها جواز التمسك بغيرها محل تامل فان
بطلانها في نفسها مبني على العمل بظاهرها والعمل بظاهرها يبطل جواز التمسك بها كما يبطل جواز التمسك بغيرها
من غير فرق قوله قدس سره وثانيا انه يجوز ان يكون الدلائل ظنية في انفسها يعني انها في انفسها مفيدة
للظن بحظر التمسك بالظاهر فان تحقق الاجماع دال على جواز التمسك به بطل ذلك الظن وصار جواز
التمسك به قطعيا وان انتفى تحقق ذلك بقي الظن وصار حظر التمسك به قطعيا فقال بعض الفضلاء
هذا الكلام بين الفساد لاشتماله على التناقض فان معنى كونها ظنية في انفسها كونها كذلك مع قطع
النظر عن تحقق الاجماع وبينا مقتضى كونها كذلك على تقدير عدم الاجماع وما لا يكون قطعيا على تقدير لا
يكون قطعيا على هذا التقدير انتهى وفيه ان معنى كونها ظنية في انفسها انها كذلك لا بشرط شيء اصلا اي مع
قطع النظر عن تحقق الاجماع وانتفائه ومعنى كونها قطعية بانضمام انتفاء ذلك الاجماع كذلك بشرط انتفائه
فالفرق بينهما بين قوله قدس سره كما يظهر من تتبع الدلائل الذي يظهر من تتبعها انه ليس في شيء منها اشعار بهذا
التقييد اصلا بل كلها مشتمل على المنع من اتباع ما يكون مراد الشارع فيه مظنونا سواء علم بدليل جواز العمل به
ام لم يعلم اذ بالعلم بجواز العمل به لا يصير مراد الشارع فيه مظنونا سواء علم بدليل جواز العمل به ام لم يعلم اذ بالعلم
بجواز العمل به لا يصير مراد الشارع فيه مقطوعا به قوله قدس سره وان اريد به ان قطعية جواز التمسك
بالظاهر المكتسبة من الاجماع يجعل الحكم المدلول للظاهر قطعيا فلا يشمله عموم الادلة المانعة عن اتباع الظن
من خلط الحكم الواصلي بالواقعي فان القطع بمدلول الظاهر لا يحصل الا بالقطع بكون هذا المدلول هو حكم الله تعالى
الواقعي وهو غير لازم للقطع بجواز التمسك بالظاهر فالحكم المجعول قطعيا حكم واصلي وعموم الادلة انما لا يشمل

فجواز التمسك بها ظاهر كان مستلزما

لجواز التمسك بهذه الدلائل انتهى وهذا ... الملازمة الى او غيبة في الشرطية الاولى مستند الجواز في بكون جواز التمسك به من الظواهر

يعني وان اريد به ان قطعية جواز التمسك

هذا

لا القطعيات التي يكون حكمها الواقعي مقطوعاً به لا القطعيات التي يكون حكمها الواصلي مقطوعاً به وظهر بذلك سقوط ما قاله بعض
الفضلاء من ان القائل هنا لم يدع كون الحكم الواقعي قطعياً بقطعية جواز التمسك بل هو ساكت عن تعيين
المقطوع به بحسب القطع فلا يكون هذا اعتراضاً عليه ووجه السقوط واضح قوله فتامل سوء على ان هذا غير مراد
للقائل فيقال ان جعل الاجماع المذكور التمسك بالظاهر من قبيل القطعيات وخارجاً عن عموم الدلائل المانعة .
ليس مراد القائل لوجوه ثلثة الاول انه لو كان مراده ذلك لكان حاصل اول اعتراضيه على من استدل بظاهر
القران على حجية الاجماع ان هذا الظاهر ليس ظاهراً جعل الاجماع التمسك به من قبيل القطعيات بل فيكون حاصله
انه ظاهر محض في اثبات اصل وهذا حاصل ثاني اعتراضيه فيلزم ان لا يكون هناك اعتراضان مرضي وغير
مرضي لايق اذا اعتقد المعترض ان الاجماع جعل التمسك بالظاهر من قبيل القطعيات فحاصل اول اعتراضيه
ان اثبات الاجماع بهذا الظاهر كان غير معقول لانه مشتمل على الدور واما انه اثبات لاصل كلي بدليل ظني فغير لازم
من هذا الاعتقاد وح فلا يكون الاعتراض المرضي عنده راجعاً الى الاعتراض الغير المرضي لانا نقول من اعتقد
ان الاجماع جعل التمسك بالظاهر من قبيل القطعيات اعتقد ان التثبت بالظاهر يكون من وجهين
الاول التثبت به مع قطع النظر عن الاجماع وح يكون ظاهراً محضاً ومفيداً للظن بمدلوله الثاني التثبت به من
حيث ان الاجماع جعل مدلوله قطعياً وح يكون ظاهراً مؤيداً بالاجماع ومفيداً للقطع بمدلوله فالمعترض لو اعتقد
ذلك فلا بد ان يكون حاصل اول اعتراضيه ان اثبات الاجماع بالظاهر بالاعتبار الثاني غير ممكن لانه مشتمل على
الدور فلا بد له يكون بالاعتبار الاول فيكون اثباتاً لاصل كلي بدليل ظني وهذا حاصل ثاني اعتراضيه ايضاً ح
الثاني انه لو كان مراده ذلك لكان دفع الاعتراض الثاني بالنقض بالقياس حيث احتجوا عليه بالظواهر
ظاهر البطلان لجواز ان يكون ما احتجوا به عليه ظواهر جعل الاجماع التمسك بها من قبيل القطعيات اذ لا يتصور
فيه دور الثالث انه لو كان مراده ذلك لكان بعض هذه الادلة عنده مما جعله الاجماع من قبيل القطعيات
فلا يصح منه ان يصرح في ذلك مواضع بانها ليست قطعية وعولت احياناً للاجماع المنضم اليها
قدس سره في الحاشية لان حاصل كل منهما اي حيث كون هذا مراد القائل والضمير في انه للظاهر الدال على حجية
الاجماع والمراد بهذا الباب باب حجية الاجماع وضمير عليه لحاصل كل من الاعتراضين حين اجراهما في باب حجية

للزوم الدور بل هو ظاهر محض في اثبات جعل الاجماع التمسك به من قبيل القطعيات

على ان ... [illegible]

الاجماع

اللجمل اى حين اثبات كون الظاهر المثبت للاجماع ظاهرا محضا لا يمكن اثبات قطعية التمسك به بغير الاجماع
لنفسه ولا بالاجماع للزوم الدور ما اورده على اثبات القائل قبل التنزل من جواز التمسك بظاهر
القرآن فى مسائل الاصول والفروع ثابت متواترا من الدين الخ اذ يظهر منه ان قطعية التمسك بالظاهر
ثابت بغير الاجماع فاثبات الاجماع به لا يستلزم الدور قوله قدس سره هذا القياس ان كان مفيدا للقطع
بالعموم الخ لكن نقرر هذا البحث على وجهين الاول ان نقول لا بد لك من بيان ان هذه الدلائل المانعة
من اتباع الظن مفيدة للقطع بالعموم المستفاد منها ليجوز لك ادعاء انه لولا الاجماع لوجب العمل بها لظهور
انها ان لم تكن مفيدة للقطع به لا يكون العمل بها واجبا ومن بيان انها ليست مفيدة للقطع بذلك الحكم العموم
بل مفيدة للظن به ليجوز لك تخصيصه بالاجماع بدون لزوم تعارض القطعيين فاثباتهما لا شئ الثانى
وترتيب هذا القياس ان كان مؤداه ان هذه الدلائل لم تكن مفيدة للقطع به فنقول ذلك يصح قولك لولا
الاجماع لوجب العمل بها ولكن ينافيه تجويز تخصيصه بالاجماع لانه تجويز لتعارض القطعيين فى الاحكام
الواقعية وممتنع جزما وان كان مؤداه ان هذه الدلائل ليست مفيدة للقطع به ولم تصر بانضمام هذا القياس
اليها ايضا مفيدة للقطع به فنقول لا يصح ادعاء انه لولا الاجماع لوجب العمل بها فانها ما لم تصر قطعية لا يكون
العمل بها واجبا وان عدت الى تصحيح وجوب العمل بها مع كونها مفيدة للظن به الى مثل هذا القياس تعود الى مثل
هذا الجواب وهذا البحث على هذا التقرير يرجع حاصله الى ما مر من قبل التنزل من قوله لان العموم المستفاد
الخ ولا يرد عليه اختلاط الحكم الواصلى بالواقعى فقوله وفيه اختلاط الخ وارد على المحقق الحلى فقط الثانى
ان نقول ان هذا القياس الذى استندت اليه بعد اختيار ان الدلائل المانعة من اتباع الظن لا تفيد القطع
بهذا المنع ولما تفيد الظن به ان كان مفيدا للقطع بالعموم اى للقطع بحظر التمسك بالظاهر مطلقا اى فى
الاصول والفروع جميعا فتخصيصه بالاجماع المثبت لجواز التمسك بالظاهر ممتنع لاستلزامه تعارض القطعيين
وان لم يكن مفيدا للقطع به فكيف يجب العمل بالدلائل المانعة على تقدير انتفاء هذا الاجماع وهو ظاهر ولم
يثبت بعد جواز التمسك بالظاهر وان عدت فى الاستدلال على وجوب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن
الى مثل هذا القياس تعود الى مثل هذا الجواب الخ يرد عليه ما سيذكره المحشى قدس سره بقوله وفيه انه

لكن بانضمام هذا القياس اليها صارت مفيدة للقطع به خ

خلط آخر من ان هذا القياس انما يفيد القطع بحظر التمسك بكل ظاهر بالنظر الى ما وصل الينا منه وهو كون جواز التمسك

مستلزما لعدم جواز التمسك به فلدينا فيه دلالة الاجماع على جواز التمسك ببعضها او كلها فيكون مقتضى القياس مع

قطع النظر عن هذا الاجماع حظر التمسك به حظرا اصليا ومقتضى الاجماع جواز التمسك به جوازا واقعيا او واصليا

ولا يكون ذلك من قبيل تعارض القطعيين الممتنع فان تعارضهما انما يمتنع في الاحكام الواقعية فان قلت

لما كان هذا البحث بهذا التقرير مدفوعا بكونه مبنيا على خلط الحكم الاصلي بالواقعي فما الفائدة في ذكره قلت الفائدة

فيما ذكره انه وارد على الخصم حيث لم يفرق بين الحكمين وان كان مدفوعا عن فرق بينهما وتوهم بعض الفضلاء ان

ما سيذكره المحشي قدس سره بقوله وفيه انه خلط آخر غير وارد على هذا التقرير قال فيه ان القياس يدل على

عدم جواز التمسك بالظاهر بعدم جوازه واقعي فانا نقول لو جاز التمسك بالظاهر الذي لم يعارضه ما يساويه او

اقوى منه لكونه ظاهرا كذلك في الواقع لجاز التمسك بهذه الظواهر المانعة ايضا في الواقع لكونها كذلك في الواقع

انتهى وفيه اولا ان هذه الشرطية ممنوعة اذ ليست الظواهر المانعة مما لم يعارضه ما يساويه او اقوى منه في الواقع اذ

قد عارضها استلزامها النقيض لجواز التمسك بالظاهر الذي لم يعارضه ما لم يساويه او اقوى منه لكونه كذلك في

الواقع لا يستلزم جواز التمسك بهذه الظواهر المانعة ايضا وثانيا ان نفيد ما فيه بالواقع لما يفيد ان يكون حظر التمسك

بالظاهر حظرا اقتضاه ما وصل الينا من جهاته اقتضاء واقعيا ولا يلزم منه ان يكون ذلك حظرا اقتضاه ما وصل

الينا من جهاته اقتضاء واقعيا لا يلزم منه ان يكون كذلك حظرا واقعيا اقتضاه من جميع جهاته المتلقاة من

الشارع كحظر الزنا والشرب ونحوهما مما نزل الينا حظره من الشارع فانا نعلم اجمالا ان جميع جهاتها المتلقاة

من الشارع يقتضي حظرهما ولا نجوز ان يصل الينا جهة تقتضي جوازهما جوازا واقعيا الا اذا تطرق اليهما

نسخ وذلك في الحق هذه الشريعة وذلك بخلاف حظر التمسك بالظاهر الذي اقتضاه هذا القياس فيتوهم ان

التمسك بالظاهر مبني على افادته الظن بمدلوله وان مدلوله انما يتبع الظن مما لا يجوز اذ نجوز مع ذلك ان يصل

الينا نص متواتر من امام العصر دال على وجوب التمسك بظاهر خاص او بكل ظاهر وعلى وجوب العمل بمقتضاه وعدم

جواز العمل بخلافه الى ان يصل الينا جهة تمنعنا عن ذلك وقال بعض الاذكياء لا يخفى ان هذا البحث يرد ايضا

على ما ذكره بعد التنزل من ان العموم المستفاد من الدلائل المانعة ان كان قطعيا بالنسبة اليها الى قوله لاستلزامه

تعارض

تعارض

القطعيين انتهى وغيرها ان معنى كون العموم المستفاد من هذه الدلايل لا نفيد من اتباع الظن قطعيا بالنسبة الى
هذه الدلايل انها من الكثرة بحيث يفيد مجموعها القطع بان حكم الله الواقعي في اتباع الظن الخطر في بورهان على الحكم
الواقعي والا يجوز ان يكون هناك برهان دال على خلافه بخلاف هذا القياس فان بعضا منها ومخطر التمسك بها لعامه
خطر الاصلي باللام نحو يجوز فيه اخراج بعض افراده منه بوارده بل كلها مع كونه مورد الدالة بيرهان اخر فيه فقد سر سره في نظير
هذا المقام المقامان كلاهما على تقدير انتفاء الاجماع لكن متعلق الاجماع هنا العمل بالظن الحاصل بظاهر
القران بعد انتفاء العمل بالظن الحاصل من خبر الفاسق ثم ان المحقق رحمه الله في رسالته المسماة
بالمعارج احتج المرتضى رضي الله عنه بانه لو وجب العمل بخبر الواحد لعلم اما بالعقل او النقل والقسمان باطلان اما
الملازمة فلانه لو كان التكليف به وارد لكان للمكلف اليه طريق لان تكليف ما لا طريق الى العلم به قبيح عقلا
واما انحصار الطريق في العقل والنقل فظاهر واما انتفاء اللازم فبما سنبطل به معتمد المخالف وهم طايفتان منهم
تمسك بالعقل كابن شريح وابتاعه ومنهم بالنقل وهم الاكثرون كالقاضي وابي عبد الله ومن تبعهما ومنهم
من جمع في الدلالة بين العقل والنقل كالقفال وابي الحسين احتج ابن شريح بان العمل بخبر الواحد دافع للضرر
وكل ما كان كذلك كان واجبا اما انه دافع للضرر فلان المخبر عن الرسول مع انه كان ثقة فيغلب على الظن
صدق قوله ومخالفته مظنة للضرر وهكذا لكبرى اما ان دفع الضرر واجب فضروري والجواب لانم ان
مخالفة الخبر مظنة للضرر وهذا لان علمنا بوجوب نصب الدلالة من الشارع على ما يتوجه التكليف به يؤمننا
الضرر عند ظن صدق المخبر ثم ما ذكره منقوض برواية الفاسق بل برواية الكافر فان الظن يحصل عند خبره
ثم قال لا يقال اي في جواب النقض لولا الاجماع اي على ترك العمل برواية الفاسق والكافر متعلقا به اي بما العمل برواية
الفاسق والكافر لانا نقول لانا نقول ان حاصل هذه الحجة ان العمل بخبر الواحد دافع للضرر
المظنون وكل ما كان دافعا للضرر المظنون يكون واجبا وحيث كان الاجماع دالا على ترك العمل برواية الفاسق
والكافر سواء كان العمل بها دافعا للضرر المظنون او لم يكن كان دالا على عدم صدق الكبرى كلية وعلى بطلان
الحجة ويرد عليه ما اورده المحشي قدس سره عليه بقوله وفيه انه خلط الحكم الواقعي من ان هذه الحجة على الحكم الواصلي
فانها تدل على وجوب العمل بخبر الواحد ظاهرا واصليا اي بالنظر الى ما وصل الينا من هذه الحجة وكونه

دافعا للضرر المظنون به وكون دافع الضرر المظنون واجبا ويجوز مع ذلك ان يصل الينا اجماع دال على عدم ان
بعض ما كان دافعا للضرر المظنون ليس واجبا كالعمل بخبر الفاسق والكافر كما يجوز ان يصل الينا نص من امام العصر
متواتر لا بان العمل بنفي علمه لا يكون بجميع رواته عدلا امام بما لا يجوز او نحو ذلك ومع لا يبطل الحجة بالكلية بل يتوجه
فيما بقي بان نقول العمل ببعض الاخبار دافع للضرر المظنون ولم يصل الينا فيه اجماع او نص دال على عدم جواز
العمل به فهو واجب قوله قدس سره وثانيا لا نم كون الدلائل المانعة اي يصح لنا المسلم والمعلوم كون تلك الدلائل
من اقوى الظواهر في المنع من اتباع الظن واما كونها من اقوى الظواهر في المنع من العمل بالظاهر فغير مسلم لان
العمل بالظاهر من حيث انه ظاهر لم يوجد له تاويل ولا تخصيص مع بذل الجهد في الطلب واجب واصل ثابت
بدليل قطعي بل منصوص من صريح روايات الدين كما مر ومن حيث افادته الظن بمراد الله تعالى محظور شرعي
داخل تحت المنع المفهوم من تلك الدلائل بل نقم لم يكن هذا بناء من التنزل ورجوعا عن التسليم لان ما مر
قبل التنزل من ان التمسك بظاهر القران قطعي كما ذكرنا وليس مناط التمسك به الظن بان مراد الله تعالى انه قد
يكون العمل واجبا مع ان الحكم الواقعي ليس بمعلوم ولا مظنون فليست الادلة المانعة من اتباع الظن مانعة
بظاهرها منه مع اصل الظهور لا نم كونها من اقوى الظواهر قوله قدس سره وثالثا لو سلم الخ اي لو سلم كون
كون الدلايل المانعة من اتباع الظن من اقوى الظواهر في المنع من العمل بالظاهر فلا نم ان ذلك يستلزم
صدق الشرطية الاولى فان المراد بالظاهر في مقدمها الظواهر التي لا يعارض شيئا منها ما يساويه او ما يكون
اقوى منه وظاهر ان جواز التمسك بها لا يستلزم جواز التمسك بهذه الدلائل لان هذه الدلائل قد عارضها
استلزامها للنقيض لا نم يلزم ان لا يكون هذه الدلايل من اقوى الظواهر وهو مناف للتسليم لانا نقول
المسلم قوتها باعتبار كثرتها وتعاضد بعضها ببعض لا باعتبار خلوها عن المعارض وقال بعض الفضلاء تسليم
القوة انما هو بالنسبة الى الظواهر المجوزة للعمل بالظاهر وفيما ان الممنوع انما هو كونها اقوى في المنع من العمل
بالظاهر فتسليم القوة لا بد ان يكون بالنسبة الى الظواهر المانعة من العمل بالظاهر لا المجوزة وقال بعض الاذكياء
يمكن الجواب اي عن اول الثاني والثالث بمنع استلزام جواز التمسك بهذه الدلايل لانتفاء جواز التمسك
بشيء من الظواهر لانا نسلم لو كان جواز التمسك بالظاهر لكونه مفيدا للظن وليس كذلك اذ ذكر من الحجية

وكل دافع للضرر المظنون لم يصل الينا فيه اجماع او نص دال على عدم جواز العمل به

صح

لما

انما هو لكونه ظاهرا وان كان الظن على خلافه نوعيا ولا انه راجع الى ما اورده المحشي قدس سره على القائل قبل التنزل
من ان التمسك بالظاهر قطعي وليس مناط التمسك بالظن بانه مراد الله فانه قد يكون العمل واجبا مع ان الحكم
الواقعي ليس بمعلوم ولا مظنون فليست الدلالة المانعة من اتباع الظن مانعة بظاهرها منه فايراد ذلك
عليه بعد التنزل رجوع عن التنزل وغير سديد وثانيا انه غير حاسم لمادة البحث اذ يمكن ان يقال لو جاز
التمسك بشيء من الظواهر من حيث افادته الظن لجاز التمسك بهذه الدلائل لكونها من اقوى الظواهر ولو جاز
التمسك بهذه الدلائل لم يجز التمسك بشيء من الظواهر من حيث افادته الظن ينتج لو جاز التمسك بشيء من
الظواهر من حيث افادته الظن لم يجز التمسك بشيء منها من هذه الحيثية ونحتاج في دفعها الى احد الوجوه الثلثة
التي ذكرها المحشي قدس سره قوله قدس سره لا يقال لانها اعم من النقيض النقيض في لازمها فلتخصص بهذه
الدلائل والمراد بامثال هذا الظاهر ظاهر لم يعارضه ما ينافيه او ما يكون اقوى منه وقوله بما هذا شأنه متعلق
بالمانعة والضمير للدلائل وغيره في الاول متعلق بقوله اقوى والضمير للمنع من التمسك وفي الثاني متعلق
بقوله المانعة والضمير لما هذا عداها والحاصل ان الحد الوسط يمكن ان يكون عبارة عن جواز التمسك بالدلائل المانعة
من اتباع الظن فيما عدا تلك الدلائل ويكون نتيجة القياس لو جاز التمسك بامثال هذه الظاهر لم يجز التمسك
بامثال هذا الظاهر وحاصل الجواب منع صدق الشرطية الاولى فان المقدم فيها جواز التمسك بظاهر خال
عن المعارض فهو غير محتاج الى التأويل والتالي فيها جواز التمسك بهذه الدلائل وقد عارضها استلزامها
للنقيض فنحتاج الى التاويل بالتخصيص بما عداها واستلزام الاول للثاني غير بين فيجوز منعه قوله قدس سره
فلا تقيد الدلائل القطعية اي فلا تقيد الدلائل المانعة من اتباع الظن بانضمام انتفاء الاجماع المثبت للتمسك
بالظاهر قطعية جزما لان صيرورتها قطعية جزما موقوف على انتفاء مستند هذا الاجماع ايضا وحاصل دفعه
ان القائل المحتاط للشيخ الثاني ههنا مأخذ لانه قال ذلك من قبل من قال ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة
من اتباع الظن زيادة على المتن للاستظهار وكان هو ما ينافي الاستظهار ففيه تكلف به احتمال القطعية وهو
مما يحصل باحتمال انتفاء الاجماع مع انتفاء مستنده والتعبير بما الظاهر مبني على ان اطلاق انتفاء الاجماع وارادة
انتفائه مع انتفاء مستنده وكذا التزام ان القائل ليس مستدلا في الاستظهار بعيد جدا قوله قدس سره وثانيا

ان لهذه الدلايل مدلولا ودلالة الخ دلالة هذه الدلايل عبارة عن كونها ظاهرة فيما دلت عليه ومدلولها عبارة عن
عدم جواز العمل بالظن وتقويته الاجماع لها من حيث الدلالة مبني على ان الاجماع يدل على جواز التمسك بالظاهر
وهذه الدلايل ظواهر باعتبار دلالتها وتضعيفه لها من حيث المدلول لا يبتني على ان مدلولها عام وقد خصص
الاجماع بعدم جواز العمل بالظن فيما عدا الظواهر بناء على انعقاد الاجماع عليه ولا انها ضعيفة وهو بنا في ما ادعى هنا
من صيرورتها به قطعية قوله قدس سره ويكون دفع ما قبل التنزل المراد بما قبل التنزل مجموع ما اورد على
القائل بقوله لان جواز التمسك الى قوله وبعد التنزل والمراد بما نقل عنه ما نقل عنه بقوله لما نقلنا عنه الخ
وبقوله ولما ذكره الخ وقوله بانا نعلم متعلق بدفع وحاصله ان مقصود الشافعي في التمسك بظاهر القران على
حجية الاجماع ان الظاهر وهو مفيد للظن بالاجماع واجب بالوجوب الواقعي ليكون مما ثبت بالاجماع من
الاحكام الفقهية حكما واقعيا ليصح له الفتوى والقضاء به ومع يكون الدور لازما كما ادعاه القائل بناء على
ان التمسك بالظاهر بهذا الوجه لا يمكن اثباته الا بالاجماع يتوقف ثبوته عليه وما ذكره قبل التنزل لدفع الدور
من ان جواز التمسك بظاهر القران في مسايل الاصول والفروع ثابت ضرورة من الدين او
باجماع خاص معناه ان التمسك بظاهر القران قطعي ولبيس مناط التمسك به الظن بانه مراد الله تعالى ليكون
الادلة النافية مع اتباع الظن مانعة منه انما هو جواز التمسك به في اثبات الاحكام الواصلية لكن يرد
على قول القائل لان التمسك بالظاهر انما يثبت بالاجماع ان الاجماع لم ينعقد على جواز التمسك بالظاهر
في الحكم بان العمل بالاجماع واجب بالوجوب الواقعي ولو تحقق اجماع كذلك لبلغنا الينا مستنده نظيره ما قاله
صاحب الفوايد رحمه الله تعالى قوله قدس سره لانه مركوز في العقول قال بعض الفضلاء فيه نظر اما اولا فلانه
انما يفيد جواز التمسك بالظاهر عقلا والمقصود هنا اثبات جواز التمسك به شرعا كما لا يخفى على المتامل البصير واما
ثانيا فلانه لو ثبت جواز التمسك بالظاهر بهذا لم يحتج الى التمسك بالاجماع اذ لا شك في ان الاجماع لو لم يفد العلم
فلا اقل من افادته الظن ولو لم يكن الظن المستفاد منه اقوى من الظن المستفاد من الظاهر فلا اقل من ان يكون
مثله اقول وفيه ان هذا التوهم مبني على توهم ان جواز التمسك بالظاهر عقلا كاف فيما هو مقصود هنا كساير اصولهم
العقلية كاصالة العدم والاستصحاب والاستحسان ونحوها ولم يحتج الى اثبات جواز التمسك به شرعا وعلى توهم

بان العمل

بعد جواز التمسك

ان

ان الظن المستفاد من القطا اقوى من الظن المستفاد من الاجماع وبالجملة ما ذكره لا يفيد الا وهنا فى هذا التوجيه
وذلك غير معتبر بالمقام قوله قدس سره والمتمسك بالعمل بالدلائل المانعة ترك الحكم بالظن يعنى ان المقصود به فى قوله
ولولا وجوب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن التوقف فى الحكم بالظن وترك الحكم به ويكفى فى ذلك هذه الدلائل
ان كانت ضعيفة للمعارضة المذكورة وقوله لا الحكم بخطر الحكم بالظن ناظر الى ما مر فى ذيل اول الثانى من قوله اما اذا كان
المتمسك ان يثبت بالظاهر خطر التمسك به كما فيما نحن فيه فلا يتم وقوله حتى يتوجه الخ ناظر الى ما مر فى جوابه اول الثانى
ثالثا من ان هذه الدلائل قد عارضها استلزامها للتغيير وقال بعض الفضلاء لا يخفى انه انما يجوز ترك الحكم
بالظن اذا كان الظن الحاصل بالادلة المانعة اقوى من الظن الحاصل بالظاهر بل لو لا كان لما ذكره
من انه مركوز فى العقول لكن ما يستلزم نقيضه لا يحصل به ظن اصلا فظهر ان ما اراد دفع توجيهه ايضا انتهى وفيه ان
ذلك انما يتم اذا كان المتمسك بالعمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن الحكم بخطر الحكم بالظن بناء على كون هذه الدلائل
مبطلة للظن بذلك الخطر فان جواز ذلك متوقف على كون الظن الحاصل بها اقوى من الظن الحاصل بالظاهر بدليله
الى اخر ما ذكره واما اذا كان المتمسك بالعمل بها التوقف وترك الحكم بالظن فيها وفى كل ما يحصل به الظن من الظواهر
فجوازه ليس متوقفا على ذلك ولا مستتبعا لما ذكر من المفاسد كما لا يخفى قوله قدس سره لا على القطعية ايضا يعنى لا
يلزم بمحض كون حجية الاجماع مثلا مقطوعة عادة بالاجماع المركب ونحوه ان يكون مثبت حجيته مثبتا لقطعيته ايضا
حتى يلزم كون الظاهر دليلا على اقوى منه انما يلزم كون الظاهر دليلا على ما يستلزم القطعية عادة ولا ضير فيه
وقال بعض الفضلاء ليت شعرى اى حاجة الى الاستدلال على الحجية بعد القول بالقطعية فان القطعية ان كانت موقوفة
على الحجية ورد الاعتراض والا فلا وجه للاستدلال على الحجية بعد القول فان ما علم قطعا انه حكم الله الواقعى يجوز العمل والحكم به
ولكن حصول هذا العلم باى طريق كان انتهى وفيه ان الاستدلال على الحجية ليس بعد القول بالقطعية كما توهمه فان
قطعيته موقوفة على اصل حجيته لا يكون مفيدا للقطع بل ولا للظن والاعتراض مندفع لان حجيته ليست ضرورية فالمثبت حجية م
فالحاجة ماسة الى اثباتها ليترتب عليها قطعيته
تم بعون الله وحسن توفيقه فى العشر الثالث من
جمادى الثانية سنة ثلث ومائة والف

